GIORNALE

DELLA

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA



Volume diciannovesimo

Parte Prima.



1906

FIRENZE

BERNARDO SEEBER

Libraio-Editore

1906

SOMMARIO

GIORNALE

DELLA

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

Parte Prima.

GIORNALE

DELLA

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

Volume Diciannovesimo

1906



FIRENZE
TIPOGRAFIA GALILEIANA
Via San Zanobi, 54
Con i caratteri orientali del R. Istituto di Studii Superiori

1906



LA UPAMITABHAVAPRAPAÑCĀ KATHĀ

DI SIDDHARṢI

(LA NOVELLA ALLEGORICA DELLA VITA UMANA) (*)

CAPITOLO SECONDO (¹)

(198) Si descrissero [fin qui] le [varie] evoluzioni nel saṃsāra dell'individuo peregrinante fra gli esseri irragionevoli; ora qui si dice che cosa avvenga [di lui] tra gli uomini.

Saṃsārijīva disse [ripigliando la sua narrazione]:

« Allora o cara Agṛhītasaṃketā, avendo gustata una caramella che bastava ad una esistenza. cominciai ad andare [peregrinando nel mondo]. [Devi sapere che] è in questa città Manujagati un quartiere di nome BHARATA (²) in cui trovasi una città che ne è l'ornamento, chiamata JAYASTHALA (³). Ivi [abita] un re di nome PADMA, il cui corpo è circondato dall'abbondanza d'ogni qualità che si addice ad un gran re. Sua illustre moglie è NANDĀ, come Rati è sposa di Amore. Bhavitavyatā mi fece entrare nel grembo diquella [regina]. Vi stetti il tempo conveniente, [dopo di che], uscito insieme con Puṇyodaya (⁴), fui veduto da Nandā, alla quale

(*) Continuazione, Vedi volume Diciottesimo, anno 1905.

(¹) Terzo dell' opera.

(²) (V. testo p. 147, trad. p. 1, Cap. I). Qui si vuol indicare con *Bharata* il *Bharatavarṣa* là ricordato.

(³) « terra di vittoria ».

(⁴) Ricordisi che costui (V. testo p. 195, trad. p. 59) era invisibile, e poteva per ciò albergare insieme con Saṃsārijīva nel grembo della regina, senza che quella se ne accorgesse.

sòrse orgoglio nel pensiero che le era nato un figliuolo. Fui annunciato al re dal figlio di uno schiavo, chiamato PRAMODAKUMBHA (1). Anche il re fu molto lieto e [a tutti] diceva: « Mi è nato un figlio! ». E per grande contentezza gli si rizzarono i peli delle membra. Regalò il giovinetto che gli aveva portata la [lieta] novella; ordinò per la mia nascita una grande festa, furono distribuiti grandi doni, liberati i prigionieri. Furono adorati gli dei [protettori] della città; si ornarono le porte dei negozî; si purificarono le strade principali; si fecero risuonare timbali di gioja. I cittadini si recavano alla reggia vestiti splendidissimamente, e venivano ricevuti e fatte loro le cerimonie dell'uso. Si fecero suonare molti istrumenti musicali (199) e dolci inni propiziatori vennero cantati. Danzavano le donne con le genti del re, con i camerlenghi, con i nani e con i gobbi [di corte].

Tale grande gioja essendo per la [mia] nascita, passato un mese mi scomparve il nome di Saṃsārijīva e venni chiamato NANDIVARDHANA (2) [e allora] mi imaginai (3) d'esser figlio di loro. E originando gioja al padre e alla madre, e scherzando con cinque nutrici, raggiunsi l'età di tre anni.

Dalla città di Asaṃvyavahāra mi aveva sempre seguito un corteggio di due specie: interno ed esterno (4). Fra il primo eravi una mia nutrice di nome AVIVEKITĀ (5) di stirpe brammanica. Anch'ella aveva partorito un figlio nel giorno della mia nascita, e gli aveva dato il nome di VAIÇVĀNARA (6). Da principio egli non aveva forma [bene] svilup-

---

(1) « Vas laetitiae ».

(2) « Accrescitore di letizia ».

(3) Così *abhimāna* (imaginazione, concezione). Qui esso non può essere interpretato come alla p. 198, 11 (trad. p. 62) per *orgoglio* (altro signific. del vocabolo) chè se in un bimbo di quasi tre anni è già poco probabile la concezione di una riflessione (qui quella di esser figlio del re e regina), impossibile è l'orgoglio.

(4) O *psichico*, (*antaraṅga*) e *corporeo*, (*bahiraṅga*).

(5) « mancanza di discernimento ».

(6) « di natura ignea ».

pata, ma poi ottenne aspetto manifesto [e compiuto]. Allora io lo vidi con (1) due piedi lunghi ed ineguali chiamati *Inimicizia* e *Dissensione* (2), con i garretti grossissimi, duri e corti, detti *Invidia* e *Ladroneccio* (3), con le coscie inegualmente poste, nominate *Odio* e *Vendetta* (4), con le anche l'una più alta dell'altra, dette *Malignità* (5), con un lungo ventre ineguale e curvo detto *Mordacità* (6), con un petto molto contratto, chiamato *Furore interno* (7), con le braccia piccolissime e irregolari, di nome *Causticità e Gelosia* (8); con un collo tortuoso e lunghissimo soprannominato *Crudeltà* (9) con grossi denti assai distanti l'uno dall'altro, prominenti dalle labbra, chiamati *Discorsi osceni* (10); con due orecchie consistenti soltanto in buchi, dette *Impetuosità*, e *Intolleranza* (11), con un naso molto schiacciato, notato solo per il suo posto, [tanto era piccolo], chiamato *Natura perversa* (12); con due occhi rotondi, simili, per il loro grande rossore, ad una mezza bacca di Guñja, detti *Ferocia* e *Perversità* (13); (200) con una grande testa triangolare, chiamata *Ignobile condotta*, (14) e [finalmente] tale da giustificare il suo nome di Vaiçvānara per i molti capelli simili, per il loro co-

(1) Tutti i verbi sinonimi che reggono i termini indicanti le varie parti del corpo di Vaiçvānara (*dhārayan*, *dadhānaḥ*, *samudrahan*, etc.). traduco semplicemente con la preposiz. *con*.

(2) *Vaira*, *Kalaha*.

(3) *Īrṣyā*, *Steya*.

(4) *Anuçaya*, *Anupaçama*.

(5) *Paiçunya*.

(6) *Paramarma* è propr.: « il mostrare il lato debole altrui. »

(7) *Antastāpa*.

(8) *Kṣāra*, *Matsara*.

(9) *Krūratā*.

(10) *Asabhyabhāṣaṇa*.

(11) *Caṇḍatva*, *Asahanatva*.

(12) *Tāmasabhāva*.

(13) *Raudratva*, *Nṛçaṃsatva*.

(14) *Anāryācaraṇa*.

lore molto giallo, ad un ammasso di fiamme, detti *Tormentatori degli altri* (1).

Allora, conoscendo io costui da lunghissimo tempo (2), mi nacque verso di lui affetto e pensai [pure] che egli mi fosse amico, e non mi accorsi [in vece] che in realtà egli mi era nemico, essendo figlio di Avivekitā. E pensai inoltre che, appartenendo egli al seguito interno, certamente, sarebbe stato mio benefattore. — Conobbe egli allora questa mia inclinazione [d'animo verso di lui] e pensò: « Oh! questo principe mi ama; voglio quindi, avvicinarmigli ». Venutomi presso, mi abbracciò e mi mostrò la sua [buona] disposizione [a mio favore], [dopo di che] cominciò un mutuo affetto e stabilimmo solida amicizia, così che egli, sia che io andassi a casa, o fuori, mai non mi lasciava un momento. [Ma] adirato era in cuor suo Puṇyodaya per questa mia amicizia con Vaiçvānara. Egli pensava: « Oh! quanto mi è nemico questo Vaiçvānara! Tuttavia questo stolido Nandivardhana, disprezzando me, che gli sono fedele, stringe amicizia con costui che è *personificazione di tutte le malignità, e in realtà suo grande nemico*. Ma che c'è da meravigliarsi in ciò? Non conoscono invero gli sciocchi la natura dei loro cattivi amici! non intendono come male possa finire tale loro unione, non onorano il consigliero che può far loro respingere simili congreghe. Allontanano, per cagione di esse, i buoni amici; incorrono, per loro opera, in cattiva via; e, come ciechi, correndo contro un muro od altro [ostacolo], abbandonano, se pur ciò fanno, le compagnie dei tristi amici, solo per gran malanno, non certo per consiglio altrui. Oh! quanto è stolto questo principe Nandivardhana, che stringe amicizia con quel [miserabile]!.... Ma che importa che io gli impedisca [una tale socevolezza]? (201) Bhavitavyatā me lo mostrò come compagno, ed egli mi si affezionò quando, es-

(1) *Paropatāpa.*

(2) Avendolo conosciuto in altre esistenze.

sendo un elefante, produceva in sè stesso indifferenza, rimanendo immobile, se ben tormentato da dolori. Per ciò, quantunque questo Nandivardhana sia tutto dato [ora] all'amicizia di un tal tristo compagno, tuttavia non è conveniente che io subito l'abbandoni ».

Così considerando, Puṇyodaya, se bene adirato, se ne stette, non di meno, presso di me, [rimanendosi] invisibile.

Altri del seguito esterno, [col tempo] divennero miei compagni. Io [frattanto] cresceva [e passavo i miei giorni] giuocando in varie guise con essi. Ma, cominciato che era il giuoco, i fanciulli, se bene fossero più grandi di me, e pure nati di nobile famiglia, o molto forti, quando, tutta via, vedevano me posseduto da Vaiçvānara, tremavano di paura, mi facevano reverenza, compravano cose [a me] grate, divenivano [miei] servi, mi correvano [presto] dinanzi [ad un mio cenno] e non contraddicevano mai alle mie parole. Ma che di più? Essi tenevano me anche dipinto. E di tutto ciò era cagione, con la sua inconcepibile grandezza, Puṇyodaya, se bene egli fosse invisibile. Ma nella mia mente, [in vece] sòrse allora, per grande follìa, [questo pensiero]: « Oh! certo è merito del [mio] illustre amico Vaiçvānara, se tutti questi fanciulli, pur molto grandi, così si comportano verso di me! Però che costui, standomi vicino, con la sua potenza accresce la mia forza, [mi] produce coraggio, fa risplendere il [mio] vigore, [mi] fa ottener energia; [mi] rende fermo l'animo, [mi] produce costanza, [mi] dà ebbrezza d'orgoglio. Ma che di più? Egli mi dona [in una parola] tutte le virtù virili ». Allora, per queste [mie] riflessioni, Vaiçvānara mi divenne ancora più caro. Intanto raggiunsi l'età di otto anni.

Pensò [allora] il re Padma: « Facciamo apprendere a questo fanciullo le arti e le scienze ». Scelto quindi un giorno bene auspicato, fu chiamato (202) un illustre maestro. Dopo di averlo onorato secondo le regole, e dopo aver fatte le cerimonie convenienti, il padre gli consegnò me con grande rispetto. Anche prima a quel maestro erano stati consegnati i miei fratelli ed altri [piccoli] principi ancora. Con essi cominciai io ad

imparare le arti. Allora, perchè avevo pronto ogni mezzo di ajuto, perchè mio padre mi stimolava grandemente, perchè benigno erami il maestro, perchè un fanciullo non ha [altri] pensieri, perchè Puṇyodaya mi era presso, perchè la mia anima si trovava in istato di purità ([1]) e perchè [infine] aveva a me favorevole Bhavitavyatā, lei, che nessun [altro] aveva nell'animo, in poco tempo imparai quasi tutte le scienze. Frattanto con affetto, Vaiçvānara, che, come grande amico, sempre mi era presso, con e senza cagione mi abbracciava ad ogni [momento]. Ma allora io, abbracciato da lui, più non ricordava i consigli del maestro; non mi vergognava del disonore [che con la sua amicizia avrei portato] alla famiglia; non temeva che si affliggesse l'animo del padre mio, non percepivo il supremo vero, non riuscivo a conoscere il mio interno ardore [peccaminoso]; non sapevo quanto inutile fosse l'imparare la scienza destituita di buon costume], ma, resomi amico il solo Vaiçvānara, grondante il viso di sudore, con gli occhi rossi, con le sopracciglia incurvate ([2]), leticavo, istigato da lui, con tutti i figli [del re] ed ero con tutti mordace. Pronunciavo parole sconvenienti, nè di loro sopportavo anche un discorso imparziale, e contro ognuno di loro gittavo pezzi di legno ed altro che avessi avuto vicino. Quelli allora, vedendomi abbracciato da Vaiçvānara, tremanti di paura parlavano conformemente [ai miei desiderî], mi adulavano, si rendevano me a loro favorevole, gittandomisi ai piedi. Ma che ho da dir di più? Quei figli del re, quantunque forti, [paurosi] anche del mio solo odore, non agivano più liberamente, come serpenti, la cui potenza è distrutta da incanto (203). E trasalendo, tremando come se [fossero] andati in prigione, imparando, per compiacere al padre e alla madre, le scienze, passavano il [loro] tempo con grande affanno. E ciò non narravano al

([1]) *Kṣayopaçama. V. Sarvadarçanasaṃgraha III* (Testo e versione in *Paṇḍit*, Maggio 1875).

([2]) V. una frase consimile in: Jacobi: *Ausgew. Erzähl. in Māhār. Agaḍadatta*, p. 69, 7.

maestro, pensando che [in tal modo] non sarebbe stata a tutti infelicità ([1]). Tuttavia il maestro, poichè mi era sempre vicino, tutto notava il mio modo d'agire, ma egli stesso, avendo vedute nei fanciulli le conseguenze [di questa mia condotta] con il cuore tremante di paura, non mi guardava in viso per istruirmi. E se mai egli, sotto altro pretesto mi diceva alcunchè, allora io lo insultava, se bene fosse il mio maestro e [anche] lo batteva. Per me quindi egli era come se fosse stato uno dei figli del re. E pensavo io allora, in conseguenza della mia grande follía: « Oh! la massima potenza di [questo] mio illustre amico! Oh! la sua benignità! Oh! la destrezza, l'amorevolezza, lo stabile [suo] affetto [per me]! Però che costui, abbracciandomi, donandomi grande potenza, tale mi fa divenire, che il mio comando in ogni luogo è eseguito! Egli non mi lascia nè pure un momento. Per ciò [adunque] egli mi è ottimo parente, egli è il mio vero corpo, è tutta la mia fortuna; egli è somma realtà mia. Un uomo senza di lui non può far nulla e non differisce [però] da un uomo di paglia ». E per tali pensieri, amore ancor più forte mi nasceva per Vaiçvānara.

Una volta, stando in disparte dissegli io amichevolmente: « Eccellente amico, che bisogno ho io di parole? A te è obbediente l'animo mio, per ciò tu puoi a tuo piacere disporne » Pensò allora Vaiçvānara: « Oh! non vana è stata la mia fatica, perchè costui fa [ora] ciò che io voglio. Ciò avendo detto, egli mi ha mostrato un amore senza limiti. Gli uomini affezionati odono le parole, le accettano senza riflettere, (204) agiscono sinceramente e le mettono in pratica. Ora è giunto il tempo opportuno di far ciò ». E così pensato mi disse: « Altezza, qual dubbio [mai] può esservi? Il vostro favore è la cagione che muove voi che siete principe, a dir ciò di-

---

([1]) Il testo ha: *mā bhūt sarveṣāṃ pralaya, iti;* il noto uso, ciò è, del *mā* con l'aoristo senza aumento, in significato di imperativo. I figli del re non narravano le loro sofferenze al maestro, pensando (*iti*): non sarà infelicità a tutti [se noi taceremo, nel timore, ciò è, che Nandivardhana possa udirci].

nanzi a me, di cui conoscete l'animo. [Tal favore] con gran letizia ci forza ad esprimere [i convenevoli che sono] cose già conosciute [1]. Ma lasciamo [tutto] ciò. Io vi renderò o Altezza, indestruttibile. In tal modo metterò in opera la mia riconoscenza [per la vostra amicizia] ». Dissi io: « E come? » Egli disse: « Io conosco una tal certa droga [a tal proposito] ». E io: « Fa pur ciò, o grande amico ». Egli disse: « [Adempirò] ciò che comanda vostra Altezza ». Allora egli fabbricò delle pillole chiamate KRŪRACITTA [2] e me le portò; mentre mi trovavo secretamente [con lui]. E dissemi: « Principe, ecco le pillole prodotte dalla mia potenza. Adoperate che siano, producono, facendo acquistare grande forza, tutto ciò che l'uomo desidera e una vita lunghissima. Per ciò prendetele ». Frattanto un tale con una voce sottile, disse [stando] in un luogo nascosto: « Il principe entrerà senza dubbio in uno sito da te desiderato ». Ciò io non udii, bensì Vaiçvānara, il quale pensò: « Si compierà ciò che io desidero: costui andrà per opera della pillola in un grande inferno, e ivi andato, vi rimarrà lunga vita. Che altro [potrebbero significare] queste parole [dell'uomo nascosto]? Grande inferno è invero il luogo che io desidero ». Per questa riflessione egli fu lieto nell'animo suo. Dissi io: « E che non può venire a me, avendo favorevole un illustre amico, tuo pari? ». Ciò udendo, doppiamente egli fu lieto. Mi diede poi le pillole, le quali io presi. Dissemi quindi: « Principe, voi dovete farmi un altro favore: (205) quando io farò un segno a Vostra Altezza, ella dovrà senza esitare trangugiare una di queste pillole ». Dissi io: che bisogno v'è di questa preghiera? Già [mi] è noto l'animo dell'illustre amico » E Vaiçvānara: « Oh! gran favore [è questo]! Vostra Altezza è benignissima verso di me! »

---

(1) « Mi muove ciò è a farvi quei ringraziamenti dell'uso, etc, che pur sono cosa già nota. » Il passo è difficilissimo e oscuro.

(2) « cattivi pensieri ».

[Ora si sappia che in questo frattempo] il [re mio] padre chiamò ([1]) un giovane suo favorito, nel quale riponeva fiducia in ogni cosa, e gli disse: « O Vidura, raccomandai al principe di apprendere la scienza e di non pensare ad altro. Anche me [gli dissi], tu non devi visitare: io verrò a vederti. Ma essendo occupato negli affari del governo, io non potrò andare [spesso] a lui. Per ciò, tu a lui recandoti, ogni giorno devi riferirmi novelle della sua salute ». Risposegli Vidura: « [Farò], come vuole Vostra Maestà ». Allora, compiendo egli l'ordine del re, vide tutto ciò che io faceva, tormentando [gli altri] figli del re e il maestro di scienza. Tutta via, per paura di addolorargli l'animo, non disse nulla per alcun tempo al re, ma una volta avendo veduto che ciò che io faceva era troppo, narrò [tutto] al padre. Allora quegli pensò « Questo Vidura non dice mai menzogna, e pure anche il principe non commette ordinariamente tali azioni. Perciò io non posso sapere quale sia la verità. Se il fanciullo, poi, tormenta il maestro, non avrà certo più alcun utile dall'apprendimento della scienza! » Così per questo pensiero si agitò il padre in cuor suo. Di nuovo poi pensò: « È tempo opportuno di far ciò: interrogherò il maestro. Allora, conosciuta la vera condotta [del fanciullo], mi sforzeró di impedirla [se sarà cattiva] ». Allora egli mandò Vidura a chiamarlo rispettosamente. Il maestro venne. Si alzò allora il padre, gli fece dare un seggio, gli fece cerimonie, e poi, sedutosi, avendone ottenuto l'assenso da lui, sopra il [suo] trono, dissegli: « O nobile BUDDHISAMUDRA, ([2]) progrediscono i figli nell' imparare le scienze? » (206) Rispose quegli: « Molto progrediscono in grazia vostra ». [E di nuovo] il padre: « Ma Nandivardhana apprese alcune scienze? » « Certo, ne ha imparate » disse il maestro. « Maestà, il principe Nandivardhana è versato in tutte

---

([1]) Lett.: *ni* + *Vyuj* è « impiegare, » ma è naturale che qui noi usiamo « chiamare » per evitare l'uso di un vocabolo che ha necessità di un complemento di frase.

([2]) « oceano di sapienza ».

le scienze. E in fatti; egli si è fatta sua tutta l'arte dello scrivere; l'algebra è quasi stata da lui trovata; egli ha quasi inventato la grammatica; possiede [tutta] l'astronomia; conosce [benissimo] la medicina; egli espone agli altri la metrica; si esercita nella danza; ha imparato il canto. L'arte di ammaestrare elefanti è [famigliare] a lui come una donna amata; la conoscenza dell'arco gli è come un compagno; la scienza medica gli è quasi un amico; l' alchimia è per lui come un maestro; [l'arte di interpetrare] i segni degli uomini, il commercio e l'arte di far figure intagliandole nella carta, gli sono servi. Ma che devo dir di più? Non vi è alcuna scienza, la quale, imparata dal principe non raggiunga un alta perfezione ».

Allora il padre, avendo gli occhi pieni di lacrime di gioja, nè potendole trattenere, disse: « O nobile, che c'è di meraviglioso in tutto ciò? E che mai non può avvenire al principe, se un illustre uomo, come sei tu, si adopra [tanto per educarlo]? Felice il fanciullo che ha un maestro simile a te! » Disse Buddhisamudra: « No, non dite ciò, Maestà. Che c'entro io? Questo si deve alla Vostra grandezza ». E il padre: « O nobile, che bisogno di [tali] complimenti? Per il tuo favore questo fanciullo è divenuto ricettacolo di tutte le virtù, il che produce a me una grandissima gioja ». Disse Buddhisamudra: « Se così è, pensando che il Sire non deve essere ingannato dai suoi servi, impiegati [da lui] negli affari regali, io desidero far noto alcunchè a Vostra Maestà. E ciò, piacevole o spiacevole che sia [ad udirsi], Voi dovete sopportare: però che un discorso vero e piacevole è difficile ad ottenersi ». Dissegli il padre: « Parla, o nobile [uomo]. Che occasione avrò io di impazientirmi per un discorso corrispondente alla verità? » Buddhisamudra [allora]: « Se così è, se si considera l' indole propria del fanciullo, non c'è (207) dubbio che, come disse V. M., il principe sia il ricettacolo di tutte le virtù. Ma io so che tutta questa moltitudine di buone qualità di lui è guastata per la [sua] consuetudine con Vaiçvānara, come la luna dalla [sua] macchia, come il

loto ([1]) dalle spine, come una grande ricchezza da una [sordida] avarizia, come la donna da mancanza di pudore, come gli uomini da viltà, come la religione da oppressione altrui. E in vero di tutta questa destrezza nelle arti [primo e vero] ornamento è la tranquillità dello spirito. In vece questo Vaiçvānara, essendo un cattivo amico, distrugge, standogli presso, col suo potere [essa tranquillità] al principe. Ma costui per grande follìa, considera Vaiçvānara, se bene in realtà [suo] nemico, quale ottimo [suo] protettore. Vane per ciò sono tutte le virtù del giovinetto, al quale un tal cattivo amico distrugge l'ambrosia della tranquillità dello spirito, la quale è l'essenza del sapere ».

Ciò udendo il padre allora, come colpito dal fulmine, fu preso da grande dolore. E disse [rivolgendosi ad uno che eragli presso]: « Mio caro nunzio ([2]), lascia questo ventaglio che mi produce un fresco odoroso, spruzzando [tutt'intorno] estratto di sandalo: non più mi tormenta questo calore esterno. Va: chiama il principe, affinchè [in tal modo] l'allontanarlo dall'amicizia del malvagio compagno, possa distruggere questo insopportabile mio calore interno ». Allora, allontanato il ventaglio e poste le ginocchia, le mani e il capo a terra, disse il nunzio: « [Farò] ciò che vuole Vostra Maestà. Ma considerando l'alto fine [al quale è destinata la mia missione], io oso farmi ([3]) consigliere, se bene questo non sia il mio ufficio: Per ciò il re non si adiri [se io esporrò il mio pensiero] ». Disse il padre: « Mio caro, e quale ira [potrò io concepire] verso chi parla per il bene? Di' dunque, o amico, ciò che hai in mente ». Disse il nunzio: « Maestà, così stando

---

([1]) *Tāmarasa* è propriamente una specie di loto che si apre di giorno e si rinchiude la notte.

([2]) Così traduco il *vedaka* nel suo vero significato, non intendendolo quale nome proprio, come risulta anche da p. 351 del testo.

([3]) Lett.: « mi faccio consigliere. » La frase non è certo assai chiara (*kiṃ tu mahāprayojanam apekṣya bhaviṣyāmy aham asthāpita mahattamaḥ*), ma credo d'altra parte che non possa tradursi altrimenti.

le cose [io parlerò]. Udite: Io notai, per la conoscenza che ho del principe, che questo Vaiçvānara, essendo uno del seguito interno appartenente al fanciullo, non si potrà [assolutamente] allontanare [da lui]. Il principe lo pensa fermamente un buon parente, (208) per ciò egli non può starsene un sol momento lontano da lui.

Infatti egli non diviene lieto; è preso da un gran desiderio di lui, stima sè stesso eguale ad una paglia, se ne è privo. Per ciò, se al fanciullo si dica alcunchè [per indurlo] all'abbandono dell'amicizia con Vaiçvānara, io temo allora da vero che egli si accenda di grande ira, si uccida, od altro faccia, o compia alcuna [pazzìa], che improvvisamente cagioni sventura ([1]). A tal fine, dunque, deve dire alcunchè V. M. al fanciullo ». Disse Buddhisamudra: « Sire, è tutto vero ciò che ha detto il nunzio. Però che anch' io mi sono ininterrottamente adoprato e fortemente in tutto il tempo, [in cui lo vidi], per impedire la sua amicizia con quel cattivo individuo e ho [anche] pensato: Se questo giovinetto potrà esser disgiunto da un tal malvagio amico, [quale è] Vaiçvānara, allora sì, egli [potrà ben a proposito chiamarsi] Nandivardhana. Ma l'amore di ambedue è divenuto così stretto che ora non è possibile separare, per tema di sventure [che possono derivare da una consuetudine di tal genere], il fanciullo da quel [tristo]. Per ciò io penso che non ci possa esser dato di fare ostacolo a questo suo legame con Vaiçvānara ». Disse il padre: « E qual mezzo [dunque], vi può essere [a tal fine] in questo [frangente]? » Disse Buddhisamudra: « Molto difficile è ciò, nè pur io ne conosco [alcuno] ». E Vidura: « Maestà, si ode [per la città] che è qui giunto un grande indovino, figlio di un beato, chiamato JINAMATAJNA ([2]), che

([1]) Interpreto *vidvara*, non registrato dai Vocabolari per « sventura, male, accidente » desumendone il senso dal passo presente e più innanzi da ciò che è detto a p. 256, r. 1 e 375, 14, del testo. Non mi è possibile trovarne etimologia. È forse della stessa radice d'onde *vihvala* (prākr. vibbala?).

([2]) « Conoscitore del sistema jainico ».

conosce [tutte] le cose passate, future e presenti. Egli forse potrà indicarci [alcun] mezzo [a noi utile] ». Disse il padre « Bene! bene hai parlato, o caro! Presto chiama costui ». E Vidura, dopo aver detto « [Sarà fatto] ciò che comanda V. M. » uscì, e dopo poco tornò coll'indovino. Vedutolo che lo ebbe, il padre con lieto animo gli fece offrir da sedere, gli usò le cerimonie convenevoli e gli raccontò [tutto] il fatto. Allora quegli, dirigendo la sua meditazione nelle vene, [secondo i dettami dell'Yoga], (1), avendone avuta la conoscenza [desiderata], disse: « O gran re, non vi è qui alcun altro mezzo all'infuori di uno solo, (209) che è [del resto] ordinariamente assai difficile [a mettersi in opera] » « Palesalo o nobile, qualunque esso sia », rispose il padre. E Jinamatajña [allora]: « Gran re, odi:

V'è una città chiamata CITTASAUNDARYA (2), priva di ogni male, luogo di dimora di tutte le virtù, cagione di ininterrotta serie di felicità, difficile ad ottenersi da coloro che sono di basso destino.

E in vero:

[Però che] non divengono i ladroni Amore ed altri vessatori dei virtuosi abitanti in quella città,

e poichè nè fame nè sete ne tormentano le genti, essa è detta dai saggi: « *priva di ogni male* ».

Per mezzo di essa la gente diviene ricettacolo di sapienza e d'altre cose [nobili], nè fuori di essa si possono vedere prosperare le arti.

I suoi abitanti posseggono virtù quali: nobiltà d'animo, profondità di carattere, fermezza [di propositi] e fortezza: per ciò essa è considerata quale *dimora di tutte le virtù*.

---

(1) I Jaina, nel loro *saṃyama* o *samādhi*, hanno diversi oggetti di meditazione, dai quali dipende il risultato della loro meditazione stessa. Essi fermano il loro pensiero ad esempio o su le *vene*, o su l'*ombelico*, o su la *testa*, etc., e ne risulta di conseguenza la chiara visione di ciò cui aspiravano. V. *Yogasūtra*, III, 29 e sgg.

(2) « Bellezza della mente ».

A quei beati cittadini sorge una serie sempre maggiore di felici eventi (¹),

la quale mai vien meno; perciò [a punto] questa città è ricordata quale *cagione di ininterrotta serie di felicità.*

[E siccome poi] essa è priva d'ogni male, adorna di tutte le virtù, così è questo luogo [veramente] origine d'ogni beatitudine.

Per ciò dunque questa città Cittasaundarya, che con perpetua gioja è abitata da coloro che possiedono merito, *è difficile ad ottenersi da coloro che sono di basso destino.*

In essa è un re di nome ÇUBHAPARIṆĀMA (²), benefico a tutte le genti, che si sforza (210) per frenare i cattivi; che pone [ogni sua] cura nel proteggere gli onesti; ben fornito di numerosi tesori e di mezzi per eseguire giustizia.

Siccome egli distrugge a tutti ogni angoscia dell'animo, così solo con la sua presenza produce una gran gioja.

Egli guida le genti nella via del bene, e però lo celebrano gli eroi come *benefico a [tutte le genti].*

Egli abbatte continuamente i vizi come: [basso] amore, odio, grande follìa, ira, cupidigia, ebbrezza, errore, libidine, tristezza, gelosia, costernazione ed altri ancora che cagionano agli uomini dolore, e che con trista azione, sempre dànno loro angoscia.

Questo re è sempre tutto dedito a proteggere le virtù come sapienza, mancanza di desiderio, lietezza, liberalità, magnanimità ed altre ancora, che sono cagione di gioja alle genti, che sono in onore presso gli onesti, e torce il viso invece da ogni cosa mondana. (³)

Poichè ad ogni momento la sua tesoreria si riempie di perle di virtù quali saggezza, fermezza, memoria [di cose sacre], sensibilità [per il bene] e tranquillità [d'animo],

---

(¹) Lett.: « una serie di felicità » (*sukhapaddhatiḥ*) caratterizzata (*viçiṣṭā*) da una sempre maggiore essenza (*uttarottarabhāvena*).

(²) « effetto di buone [azioni] ».

(³) Il °*vimukha* può intendersi anche come: « indifferente a.... »

e poichè i suoi mezzi di esecuzione di giustizia (1) consistenti nel quadruplice esercito crescono sempre per [quantità ognor maggiore di] cocchi, elefanti, cavalli etc.. e sono parti essenziali della moralità,

e poichè, [finalmente] egli è avverso ai cattivi, e protettore dei buoni, per ciò è egli celebrato quale *re ben fornito di tesori e di mezzi per eseguire giustizia.*

Di questo sovrano Çubhapariṇāma è [moglie] una gran regina, di nome NIṢPRAKAMPATĀ (2), che ha guadagnato il vessillo d'onore per la bellezza del [suo] corpo; che ha superato il trimundio per la sua destrezza nelle arti (211); che deride civetterìa di Rati per la grande [sua] grazia, e che supera la nobiltà d'animo di Arundhatī per la sua fedeltà al marito.

Se si ponga in un sol luogo tutto il genere femminino degli dei, dei demoni e degli uomini, che è al mondo bellissimo, e lo si cosparga con ogni potere di profumi, e lo si avvicini agli asceti per distrarli [dalla loro meditazione], e se in un altro luogo si collochi la [bellissima] regina Niṣprakampatā, gli animi dei Muni propenderanno [senza dubbio] verso di lei. Per ciò, *per tale bellezza del suo corpo,* [si disse che] *ella ha guadagnato il vessillo d'onore.*

Rudra, Indra, Viṣṇu, il dio lunare ed altri [ancora], che sono destri nelle arti, ed altri pure che le genti celebrano nel trimundio,

[tutti] questi sono vinti dai nemici spirituali come Cupidigia, Libidine etc., e di loro, realmente non esiste destrezza.

Questa regina, in vece, possiede tale attitudine, per cui ella tutti loro vince con grandissima facilità: però [si può dire che] ella *ha superato il trimundio.*

Le civetterie di Rati sodisfano solo Amore, ma nè pur una ne conoscono gli asceti:

le grazie, al contrario, di questa regina, quali l'adempimento dei voti religiosi etc. (3) rapiscono l'animo dei Muni.

(1) Così traduco il *daṇḍa* più sotto specificato (*caturbedhabalātmaka*).

(2) « immobilità [nella virtù] ».

(3) Vedi differenza nelle grazie di queste due!

Per ciò invero *ella deride [la civetterìa di] Rati, con la sua grazia.*

Ed ora diciamo perchè ella è celebrata quale fedele al marito.

Siccome ella serve con la sua energia il marito, caduto in qualche pericolo, anche a rischio della propria vita, così ella è detta fedele al marito.

(212) Arundhatī invece non è atta a difendere [come costei], il consorte [1], per ciò Niṣprakampatā la vince nella devozione al marito.

Ma che bisogno ho io di più parole? Poichè anche eseguisce gli affari del re, questa regina Niṣprakampatā è nel suo regno l'essere più prezioso.

Questi due sovrani Niṣprakampatā e Çubhapariṇāma hanno una figliuola di nome KṢANTI [2] la quale è il colmo della bellezza, che è origine del meraviglioso, scrigno della perla della virtù, atta a carpire anche gli animi degli asceti per la singolarità del suo corpo.

Ella dà continua gioja a tutti, e quando è venerata anche solo con la mente [da alcuno, ne] distrugge tutti i vizî.

Se ella, dai grandi, occhi guarda con piacere un uomo, i saggi allora molto esaltano lui pensandolo un fortunato.

Un uomo, poi, che possa ottenere d'essere abbracciato da lei, diverrà [certo], io penso, il monarca universale di tutta l'umanità.

Non v'è dunque al mondo alcunchè d'altro più bello di lei, e però la celebrano i saggi quale *colmo della bellezza.*

Siccome, poi, quei meravigliosi stati d'animo che producono ammirazione, come suprema contemplazione, conoscenza, forza [di spirito] soprannaturale, tranquillità della mente etc.,

---

(1) Di questa debolezza della moglie di *Vaçiṣṭha* non si fa parola nel Mbh.: non si sa per ciò a chi qui si alluda.

(2) « pazienza ».

sono, saranno e sono stati [concessi] innumerevoli a quegli esseri che la rendono contenta, così è chiamata: *origine del meraviglioso.*

Imparate ora perchè ella sia detta scrigno della perla [della virtù].

Di tutte le virtù come liberalità, moralità, saggezza, nobiltà di schiatta, bellezza, coraggio, (213) verità, purità, sincerità, mancanza di cupidigia, forza [d'animo], superiorità [di pensiero] etc.,

le quali, belle, sono nel mondo simili a perle preziose, di tutte è Kṣānti divenuta ricettacolo,

per ciò appunto la magnificano i saggi [dicendola] *scrigno della perla [della virtù]*. Senza Kṣānti non brilla alcuna virtù, non avendo luogo [ove posarsi].

E ancora:

Kṣānti è grande liberalità, grande ascetismo, grande sapienza, grande oppressione dei sensi.

È ella grande moralità, gran nobiltà di schiatta, grande potenza, gran coraggio.

Ella è lietezza, coercizione dell'attaccamento agli obbietti esterni (¹), grande purità, grande pietà.

È gran bellezza, gran forza, grande eccellezza, è chiamata fermezza.

È il supremo Brahma, (²), è celebrata quale verità, è grande liberazione finale, è donna, atta ad ottenere ogni [buon] fine.

Ella, è degna di onore da parte del mondo; fa il bene del mondo; è nel mondo ottima [creatura], è datrice di prosperità.

Devono gli uomini venerarla, ella è ottimo augurio, ella è medicamento che toglie ogni infermità.

(¹) Lett.: « dei sensi » (*indriya*). ho espresso l'effetto per la causa, non volendo ripetere il vocabolo già prima detto.

(²) O: « castità? »

Kṣānti [in fine] è un grande quadruplice esercito atto a distruggere [ogni] nemico.

Ma che è d'uopo più parole? Tutto si trova in Kṣānti.

(214) Così in vero questa fanciulla è piacevole anche agli asceti.

E chi, essendo ragionevole, non potrebbe porre l'animo sopra una tale beltà?

Ma di più:

Colui, nella mente del quale la fanciulla entra, sorridendogli piacevolmente, acquistando felicità, diviene costui della sua stessa natura (1).

Quale essere, per ciò, pensante, che desideri tutte queste virtù, non avrà nel cuore questa fanciulla, la quale dà tutte le brame [oneste]?

Così stando le cose,

essendo la fanciulla bella in tutto il corpo, è, per il possesso di tali eccellenti virtù, grande avversaria di questo [tristo] Vaiçvānara.

[Per ciò] per la sola vista di lei, atterrito, tutto tremante, io penso, egli se ne fuggirà lungi.

Egli è ammasso di tutti i mali, la fanciulla [in vece] è un tempio di virtù, fuoco è evidentemente codesto malvagio, freddo di neve è in vece costei.

Non è possibile [dunque] che essi due stiano insieme, per la loro opposta natura: per ciò abbiamo detto [quanto sopra].

Se mai il principe potrà sposare questa fortunata fanciulla, certo allora egli abbandonerà l'amicizia con quel tristo personaggio. »

Pensò frattanto Vidura: « Oh! questo indovino Jinamatajña ha detto che in Cittasaundarya sono e il re Çubhapariṇāma e la regina Niṣprakampatā, [sua moglie], e Kṣānti loro figlia, la quale [ultima] può rompere l'amicizia del principe Nandivardhana, (215), con quel malvagio compagno

(1) Uno *kṣānta* cioè.

Vaiçvānara, e che non vi è altro mezzo per distruggerla. Ciò tutto egli disse assi bene! Ma che v'è da meravigliarsi [del resto]? Nulla dice Jinamatajña che non sia conveniente ».

Allora, udito il discorso dell'indovino, il padre guardò in viso il gran ministro MATIDHANA (1), il quale gli stava presso. Costui inchinossi, [pronto a ricevere alcun ordine]. Disse il padre: « Nobile Matidhana, hai tu ciò udito? » « Ho udito, Maestà », rispose Matidhana. E il re: « Se così è, mi sarebbe in vero cagione di grande angoscia all'animo, se queste virtù del principe, se bene molto stimate dalle ottime persone, vane divenissero, perchè macchiate dalla consuetudine di lui come un tal cattivo amico. Per ciò va presto; invia [in Cittasaundarya] ottimi cortigiani eloquenti; fa che si prendano seco doni impossibili a trovarsi in quella città. Insegna a loro che vanno, parole cortesi, efficaci ad ottener subito l'amicizia [del principe con noi]; chiedi, poi, per lui al re Çubhapariṇāma la figlia Kṣānti [in moglie] ». Disse Mathidana: « [Farò] come volete Maestà », e si mosse per uscire. [Ma] disse Jinamatajña: « Gran re, lascia [tutta] questa [tua] fretta. A quella città non si può accedere da vero in tal modo ». Disse il padre: « O nobile, e come [ciò]? » Risposegli Jinamatajña: « Gran re, tutte le cose di questo mondo, come città, re, mogli, figli, amici etc. sono di due specie: interne ed esterne (2). Fra gli esseri esterni può uno pari tuo comandar ad alcuno di andare, ma non fra gli interni. [Ora sappi che] questa città, il suo re, la moglie di lui, la figlia ed ogni altra cosa [infine] è interna, per ciò non è possibile inviarci i tuoi cortigiani ». Disse il padre: « O nobile e chi ha potere in ciò? » Rispose Jinamatjña: « Un re che appartiene a questi esseri interni » « E chi è costui? » replicò il re. E Jinamatajña: « Gran re, (216) egli è KARMAPARIṆĀMA (3). Costui diede quella città

(1) « ricchezza di mente ».

(2) O psichiche, etc., v. testo p. 199: versione p. 64.

(3) V. testo, pp. 149 segg. versione pp. 2 segg.

in feudo a Çubhapariṇāma, e però egli gli è soggetto ». Disse il padre: « Nobile, e questo Karmapariṇāma può essere pregato da un mio pari? » Rispose Jinamatajña: « No da vero, o gran re. Costui, facendo ciò che vuole, non dà alcun valore alle preghiere degli uomini buoni, non è commosso da parole cortesi, non è attratto dagli ossequi altrui, non ha pietà della gente, se ben la veda caduta in isventura. Quando egli fa alcunchè, interroga [a quel proposito] la [sua] eccellentissima sorella Lokasthiti (1), esamina [il parere della] moglie Kālapariṇati, espone [il suo pensiero] al suo vassallo SVABHĀVA (2); obbedisce la moglie invisibile di Nandivardhana, Bhavitavyatā, la quale segue [il principe] in tutte le sue esistenze. Per nulla teme la efficacia del fanciullo Nandivardhana nella sua condotta. Quindi questo gran re Karmapariṇāma, onorando tale suo seguito interno con il rispetto ad esso dovuto, allorchè compie alcuna azione, non tien conto delle delle genti esterne, anche se urlano [di dolore], ma fa ciò che gli piace. Per ciò non è possibile pregarlo, ma [solo] quando a lui piacerà, egli stesso farà che Çubhapariṇāma dia la figlia Kṣānti al principe ». Disse il padre: « O nobile, noi siamo perduti, chè non sappiamo, quando piacerà ciò a costui.

E se da codesto cattivo amico non verrà allontanato il principe, non più importa a me che egli viva, chè vane sono tutte le sue virtù ». Disse Jinamatajña: « Oh! lascia [tale] affanno! Che farne di esso, già che la cosa è così? (3).

Però che:

Un uomo che non compie alcunchè di possibile ad effettuarsi è degno di rimprovero; ma in una cosa irrealizzabile nessuna colpa ha l'uomo della [propria impotenza] (4).

(217) E ancora:

(1) V. cap. I (II): testo, p. 177, versione p. 39.

(2) « Sua propria natura ».

(3) Cioè: « anche affannandoti, la cosa non cambia. »

(4) Noi diremmo: « contro la forza la ragion non vale. »

Colui, il quale in una impresa impossibile [ad effettuarsi] opera, senza considerare la forza e la debolezza propria e degli altri, è ai saggi cagione di riso (¹).

Per ciò, così stando le cose, conviene certamente che voi rimaniate senza ambascia [alcuna], rimettendo tutto al fato (²).

E di più dirò alcunchè, per confortare il tuo animo, affinchè tu non ti contristi, non avendo [un punto d'] appoggio [alla tua speranza].

Disse il padre: « Bene parlasti, o nobile! Ora io sono incoraggiato per queste tue ultime parole; di' adunque questo mezzo atto a confortarmi l'animo ». Disse Jinamatajña: « Gran re, esiste un amico del principe, chiamato Puṇyodaya il quale è invisibile. Mentre costui gli starà presso, ogni male che macchinerà Vaiçvānara, con la sua trista amicizia verso il fanciullo, si muterà [per opera di lui] al contrario in bene ». Ciò udendo si tranquillò il padre.

Frattanto si levò un frastuono di trombe commisto ad un rullio di tamburi, che venivano battuti, perchè era giunta la fine dell'ora (³), [e questo frastuono] annunciava che il sole era salito in mezzo al cielo. L'annunziatore del tempo recitò allora [questo çloka]:

« Il sole, per insegnare che lo splendore (o valore) non cresce per ira, ma per lo stare in mezzo (o per l'indifferenza [a cose mondane]), si è posto nel mezzo (⁴) ».

(¹) Notisi il *visandhi-doṣa* che è nel primo emistichio di questo çloka (*pravarteta anapekṣya*). V. *Kavyālaṃkāra*, XI, (Kavyamālā: 2).

(²) Così traduco il *yadbhaviṣyatayā* che, scomposto, suona: *bhavatu yad bhaviṣyati*. Il Diz. Petrop. registra *yadbhaviṣya* agg. col seguente significato: « der da sagt: " was kommt das kommt. ,, m. Fatalist. »

(³) Con *ora* indichiamo il significato di *nāḍikā* che è una misura di tempo eguale alla metà di un *muhūrta* e costituente la *sessantesina* parte del giorno. Al compiersi delle principali *nāḍikā* (come qui il mezzogiorno), venivano dati segnali con tamburi, trombe, etc. A misurare il tempo serviva una klessidra ad acqua che a punto vuotava una delle sue parti in uno spazio di tempo corrispondente ad una *nāḍikā*.

(⁴) Notisi il doppio significato di questo çloka, significato che appunto ho fatto risaltare chiudendo in ( ) le parole equivalenti e che si riferiscono

Disse il padre: « Oh! è mezzo giorno! È ora per ciò di levarci ». E così detto, licenziò la còrte. E anche il maestro di arti e l' indovino, dopo di essere stati onorati, furono rispettosamente fatti andar via.

Allora il padre, se bene avesse per mezzo delle parole, dell' indovino, inteso che la cosa era impossibile ad eseguirsi, tutta via, per quella perturbazione che gli accresceva l'amore per il proprio figliuolo, (218) [chiamato] Vidura, questo gli comandò: « Tu devi scrutare le intenzioni del principe, [ciò è] se sia possibile o no, dividerlo da quel tristo amico ». Risposegli Vidura: « [Farò] come volete, Maestà ». Allora levatosi, il padre eseguì le pratiche religiose, relative al [mezzo] giorno.

Il giorno appresso venne a me Vidura. Inchinatomisi, mi si sedette vicino. Gli chiesi io? « Mio caro, perchè non sei venuto ieri? »

Pensò [allora] Vidura: « Oh! mi comandò il re di scrutare le intenzioni del principe. Ebbene io gli narrerò un esempio il quale espone il male che deriva dalle cattive amicizie e che io ho udito dai [miei] maestri; così potrò conoscere le intenzioni di lui. » Così pensato dissemi egli: « Altezza, ne ebbi impedimento ». « E quale mai? » chiesi io. Ed egli: « Ho udito una storiella [e però mi è passato il tempo] ». « Oh! raccontamela, quale essa si sia » io gli dissi [allora]. Ed egli: « La racconterò, ma V. A. deve ascoltarla prestandovi attenzione ». Dissi io: « Son tutto orecchi ». Cominciò [così] allora Vidura [a narrare]:

---

all' uomo, mentre le altre, fuor di parentesi, che le precedono immediatamente, al sole.

Assai notevole poi qui a rimarcare è la figura rettorica *nidarçanā* che ricorre per mezzo del *darçayan* che regge tutta la frase. V. *Alaṃkārasarvasvam* (*Kāvyamālā* 35, Bombay 1893) ove, a pag. 76, è un esempio, oltre, naturalmente, all' enunciazione della figura:

« cūdāmaṇipade dhatte yo devaṃ ravim āgatam :
" satāṃ kāryātitheyī ,, 'ti *bodhayan* gṛhamedhinaḥ. »

* « È in questa città *Manujagati* e [precisamente] in questo quartiere che ha nome *Bharata[varṣa]*, una città di nome *Kṣitipratiṣṭhita* (1). Ivi abita un re, tesoro di forza, di nome KARMAVILASA (2) che ha due illustri mogli chiamate ÇUBHASUNDARĪ [l'una] (3), AKUÇALAMĀLĀ [l'altra] (4).

La prima ha un figlio, di nome MANĪṢIN (5) e uno la seconda, chiamato BĀLA (6). Questi due, raggiunta la fanciullezza, si aggiravano [sempre] a loro piacere in varie selve ed altro, provando divertimento nei [loro] giuochi. Una volta in una foresta, di nome SVADEHA (7), non molto lungi [da loro] essi videro un uomo E mentre lo guardavano, egli, salito sopra un formicajo (8), di nome TADUCCHRAYA (9), legata una corda ad un ramo di un albero chiamato MURDHAN (10), se la legò intorno al collo e si lasciò appendere. Allora i due fanciulli, gridando: « No! non [commettere] una tale violenza! (219) non far ciò! » corsero precipitosamente a lui. Bāla tagliò la corda. Allora confuso per la perdita della coscienza e con gli occhi fuori dell'orbita (11) quell'uomo cadde a terra. I fanciulli cominciarono a ristorarlo facendogli vento, ed egli, ripresa la conoscenza, aperti gli occhi, guardò intorno a sè e vide essi due, che gli dissero subito: « O caro, come mai hai concepito un tal disegno, degno di uomo abbietto? Raccontaci la cagione

* La novella che ora Vidura comincia a narrare, va fino a pag. 339 del testo.

(1) V. testo p. 147; versione p. 5-6.

(2) « effetto del piacere (prodotto dal) Karman ».

(3) « bella per purità ».

(4) « collana di mali ».

(5) « sapiente ».

(6) « sciocco ».

(7) « proprio corpo ».

(8) Notisi la possibilità di ciò, essendo in India i formicai delle termiti assai alti, tanti piccoli monticelli.

(9) « monte ».

(10) « testa ».

(11) Così traduco *bhagna* lett.: « roth ».

[da cui fosti indotto a ciò], se pur essa non è tale da non potersi narrare ».

Allora, assai lungamente [a stento] respirando, disse l'uomo: « Basta di questa mia storia! Oh! non è bene [da vero] che voi abbiate salvato me, mentre io desiderava estinguere [con la morte] il fuoco della mia ambascia! Voi non dovete dunque ora impedire la mia volontà ». E in così dire si alzò per appendersi di nuovo, ma fu trattenuto da Bāla che gli disse: « Mio caro, narraci, per compiacerci, il tuo caso, e, se [vedremo che] non potrà esservi rimedio [alcuno], allora tu farai [pure] ciò che ti parrà ». Disse l'uomo: « Già che vi ostinate [a farmi parlare, ebbene parlerò]. Udite: Io aveva un amico di nome BHAVAJANTU (1) che era a me come il mio corpo, come la mia fortuna, come la mia vita, come il mio secondo cuore. Egli per infinito amore, nè pure un solo momento mi lasciava, anzi, continuamente, sempre mi accarezzava, mi proteggeva e ad ogni momento mi chiedeva: « Caro SPARÇANA (2), che ti piace [che io faccia]? » E allora tutto ciò che io diceva, questo mio amico Bhavajantu donavami per la [sua grande] amicizia, nè mai contrariava [alcun mio desiderio]. Una volta, per mia sventura, egli vide un uomo chiamato SADĀGAMA (3). Con lui egli in disparte considerò sopra alcuna cosa, e, confortato nell'animo, apparve [dopo ciò] come allietato. Ma da quel giorno il vincolo d'affetto [che me lo legava] divenne assai rilassato, egli più non mi accarezzava; più non mi mostrava i suoi pensieri; non si comportava più secondo i miei consigli, non più chiedevami novelle [della mia salute]; (220) ma, al contrario, egli, mi considerava quale nemico [suo]. Mi faceva cose dispiacevoli, e tutto il contrario adempieva [di quanto io desiderassi]. Allora io pensai: « Ohimè! che mai è ciò? Nessun male ho fatto io a costui. E perchè improvvisamente Bhavajantu mi si è mutato, come se fosse

(1) « Uomo di mondo ».
(2) « Tatto ».
(3) V. testo. p. 160, versione. p. 19.

stato cangiato da una strega? (1) Ohime! io son finito! sono infelice! » Così ripetutamente gridando (2), come colpito dal fulmine, come annientato (3), come se mi fosse stato rapito tutto il mio, tutto gravato dal peso della [mia] sventura, fui oppresso da grandissimo dolore. E mentre meditavo [su quanto erami avvenuto], io, non so nè pur come, osservai: « Tutta questa [mia] sfortuna ha avuto origine dal discorso di Sadāgama! Il mio amico è stato raggirato da quel malvagio, col quale quasi sradicando il mio cuore, continuamente parla in secreto. Egli non ode me, che urlo [disperatamente] per impedir tutto ciò, ma anzi, quanto più il ragionamento di Sadāgama procede verso Bhavajantu, tanto più costui diviene freddo verso di me! » E [ciò pensando] assai cresceva il mio dolore.

Una volta, dopo essersi trattenuto a discorrere alquanto con Sadāgama, ruppe del tutto Bhavajantu l'amicizia con me. Pensai io allora: « Oh! egli ha abbandonati i letti che a me [tanto piacevano] con molli materassi, e con [soffici] origlieri, che prima egli aveva acquistati persuaso da me! Egli lascia da parte i sedili pieni di piume d'oca! Non più, egli usa vesti delicate, mantelli, sottovesti e tessuti di lana, di seta e di mussola ad altro! Egli disprezza il Mosco, il Sandalo ed altri unguenti che si adoperavano a domare [gli effetti del] calore e del freddo eccessivo, e che tanto piacere mi davano! Egli fugge le donne dal corpo slanciato, le quali infinito diletto recavano all'animo mio! » D'allora in poi Bhavajantu si strappava i capelli (4), si sedeva su la dura terra, teneva

(1) *Saṣṭhikā* non è in questo senso nei vocab. che lo registrano solo come *sesto*, o *istruito nel 6º* (*Adhyāya*).

(2) Così il part. pres. intensivo di √ *vraṭ*.

(3) Lett.: *stritolato* (*piṣṭa*).

(4) Una delle penitenze di Jaina, consiste nel rimaner calvi e senza barba appunto per lo strappamento che essi stessi si fanno dei capelli e dei peli del viso. Si comprende facilmente fin d'ora come Bhavajantu fosse stato da Sadāgama (la buona religione) tratto alla fede.

sporche le membra, indossava abiti da vecchio, fuggiva da lungi ogni contatto materiale con le donne, (221) e, se mai si accostava ad esse, subito poi ne faceva purificazione. Nel mese di Māgha (¹) egli pativa il freddo, e il caldo nei mesi Jyeṣṭha e Āṣāḍha (²). E [di continuo e] in ogni maniera egli come inimicissimo faceva tutto il contrario [di quanto io desiderassi]. Pensai io allora: « Io sono stato del tutto abbandonato da lui e ritenuto quale nemico; tutta via, per quell'antico proverbio che dice che gli affetti degli uomini da bene durano fino alla morte (³), non voglio, se bene costui sia raggirato da quel tristo amico Sadāgama, e me tormenti [per ciò], abbandonarlo improvvisamente. In fatti io ho osservato che egli è buono di sua natura; per molto tempo, inoltre, molti favori mi ha prodigati: per ciò questo cangiamento non può essere originato che dalla sua unione con Sadāgama. Se mai dunque costui col tempo se ne andrà, rinascerà allora [in Bhavajantu] l'amore [verso di me] come in passato.

Così avendo io considerato, se bene Bhavajantu mi avesse scacciato [da sè], pur tuttavia me ne stetti alcun tempo con gran dolore nel suo palazzo, chiamato Çarīra, attendendo una [buona] opportunità, e avvinto da false speranze. [Ma] una volta, seguendo egli i precetti di Sadāgama, dicendomi villania, espellendomi, in malo modo, anche dal suo palazzo, iniquamente e senza compassione sprezzando il mio grido di dolore, adirato, dicendomi: « Io andrò là, ove con questi miei occhi non ti potrò vedere », si partì per altri lidi. Ed ora si ode che egli è giunto nella città Nirvṛti, città che è inaccessibile a pari miei (⁴).

(¹) 15 Gennajo - 15 Febbrajo.

(²) 15 Maggio - 15 Giugno; 15 Giugno - 15 Luglio.

(³) Il proverbio a pena accennato qui (āmaraṇāntāḥ praṇayāḥ sajjanānām: iti vṛddhavādaḥ) è estesamente espresso in Ind. Spr. 976:

āmaraṇāntāḥ praṇayāḥ, kopās tatkṣaṇe bhaṅgurāḥ |
parityāgāç ca niḥçaṅkā bhavanti hi mahātmanām || .

(⁴) Come si comprende, la fede aveva prodotto a Bhavajantu la salvazione.

Mi venne allora pensiero: « Che fare ora di questa vita, sprezzata dal caro amico, priva di lui e simile [per il suo valore] ad un bargiglio pendaglio del collo di una capra? ([1])

Per ciò io decisi [di darmi la morte] ».

Disse Bāla: « Bene! bene [hai parlato], o Sparçana! Ben a proposito è la tua decisione! Duro è a sopportare il dolore per il disprezzo dell'amico, chè certo in alcun modo si può soffrire l'angoscia [che deriva] dalla divisione di lui.

(222) E in vero:

Anche colui che è paziente, non può sopportare lo sprezzo di consanguineo: anche la pietra, abbandonata che sia dall'oro, si dilegua.

Il giorno che muore rapidamente fa agli uomini sapere che non conviene ad essi vivere, qualora siano privati degli amici [come esso non vive, privato della luce del sole] ([2]).

Oh la tua fedeltà verso l'amico! Oh il tuo forte amore! Oh la tua riconoscenza per lui! Oh il tuo coraggio! E invece oh quale mutazione ad un tratto dell'affetto di Bhavajantu!

Oh la sua ingratitudine Oh! la inumanità di lui! Oh la sua stupidità! Oh il suo duro cuore! Oh la bassezza del suo operare!

Ma pur stando così le cose, io ti dirò alcunchè. Odimi amico ». Disse Sparçana: « Parla, o nobile, senza esitare ». E Bāla:

[Il suicidio] è [in vero] conveniente ad esseri simili a te che non hanno rimedio [alcuno per i loro mali], che sono pieni di orgoglio, e che hanno cinto la spada solo per [procurarsi] amore.

([1]) Questo curioso paragone (ajāgalastana), che è a punto usato dagli indiani a indicare l'inutilità, il nessun valore di una cosa, trovasi anche in *Hitop.*, Intr. str. 26:

dharmārthakāmamokṣāṇāṃ yasyai 'ko' pi na vidyate,

ajāgalastanasye 'va tasya janma nirarthakam.

([2]) Tale aggiunta, che rende ragione del significato della prima frase (« il giorno che muore ») etc., trova la sua origine nel doppio significato della parola *mitra: amico*, e *sole*.

Tutta via, per amor mio, tu devi serbare, amico, la tua vita; altrimenti io pure ti seguirò. Io sono attratto da questa tua vera fedeltà verso un'amico non della ventura (¹). I buoni uomini, sono grandi oceani di cortesia, e l'uomo buono e affezionato si conosce dall'effetto della sua azione. Quindi tu, mio caro, devi agire, senza tanto pensarvi su, come ti ho consigliato. E se anche il desiderio [che uno ha] di un [dolce] frutto di Mango, non gli è sodisfatto con [la offerta di] aspro tamarindo (²), pur non di meno, per compassione di me, tu devi pensare la mia compagnia, come un rimedio al dolore della tua divisione da Bhavajantu ». Disse Sparçana: « Bene o nobile! Essendo tu favorevole verso di me che non ti ho fatto piacere alcuno, hai sostenuta la mia vita che se ne fuggiva da sè, aspergendomi con l'ambrosia del tuo discorso amichevole! Che devo io dire qui? Scomparsa è l'angoscia del mio dolore! Tu mi hai fatto quasi dimenticare (223) Bhavajantu. Freddi sono divenuti ora questi miei occhi [prima riscaldati dalle lacrime], l'animo mio si è allietato. Felice è il mio corpo per la tua vista. Ma che di più? Tu sei per me Bhavajantu istesso! »

Per ciò nacque tra quei due infinito amore. [Ma] pensò [intanto] Manīṣin: Invero un amico caro da lungo tempo non è abbandonato da alcun uomo che agisce assennatamente, se non senza peccato. Nè Sadāgama fa mai abbandonare uno che sia privo di colpe. Io ho udito che egli è un uomo accorto [e però non può operare se non secondo ragione]. Certo [per ciò] non deve esser buono questo Sparçana, e quindi male ha fatto Bāla stringendo seco lui amicizia ». Mentre così pensava Manīṣin, Sparçana gli parlò, e Manīṣin risposegli secondo la convenienza. [E così] apparentemente, Sparçana divenne amico anche di lui.

(¹) *niṣkṛtrima*.

(²) Notisi questo paragone, apparentemente strano, ma pur qui tanto efficace per indicare che Bāla farà di tutto per alleviare l'amico, il quale dovrà riconoscere la sua benevolenza, anche se la sua amicizia, forse aspra come tamarindo (*cūta*), in confronto di quella perduta da Bhavajantu, dolce come un frutto di Mango (*ciñciṇikā*), non potrà del tutto sodisfarlo.

Tutti [tre] poi, entrarono in città, e giunti al palazzo reale, videro Karmavilāsa che dava udienza, insieme con le due regine. Essi si prostrarono ai piedi dei genitori, i quali li rallegrarono con parole di benedizione e fecero dar loro seggio. Ma essi invece si sedettero per terra. Mostrato ai genitori Sparçana, i due principi narraron loro la sua storia e fecero palese la loro amicizia con lui. Karmavilāsa, lieto di tutto questo, pensò: « Questo Spaçana io ho trovato spesso in passato cagione di incremento al mio regno, [proprio] come un cibo malsano è tale da far crescere di una malattia. Bene per ciò è avvenuto che questi due [miei figli] abbiano stretta con lui amicizia. Tutta via è innato in me [1] che io debba essere avversario di chi sia favorevole a costui. Verso colui invece che gli sarà contrario, avendone ripugnanza, benevolmente io mi comporterò. Colui in fine, che assolutamente lo abbandonerà, sarà da me in ogni modo liberato [da qualunque male]. Per ciò bene osservando la condotta dei principi verso di lui, agirò come sarà conveniente. »

Così avendo pensato, disse: « O figli, bene faceste salvando costui (224) che si uccideva, ma ancor meglio avendo stretta seco lui amicizia, simile ad unione di zucchero con latte ».

Pensò allora [la regina] Akuçalamālā: « Oh! me felice! Oh! per l'amicizia di costui il mio nome corrisponderà al fatto! Certamente carissimo mi sarà chi si mostrerà benevolo a questo Sparçana! Costui, in vero, mi magnifica, mi protegge ed esperimenta il frutto del mio amore. Non altri certo. Molto io ciò conobbi in passato! Il mio figliuolo molto appare, per il colore del viso, benigno a lui. Per ciò [tutti] i miei desiderî avranno adempimento ». Così pensando, ella disse a Bāla: « Bene hai fatto! Non separarti mai da questo buon amico! » [2].

---

(1) *prakṛti* (= è mia natura).

(2) Si comprende facilmente la ragione delle lodi di Akuçalamālā a Sparçana. Costui sarà cagione di infiniti mali: per ciò a punto ella, *collana di mali*, si sente a lui molto benevola.

[Ma all' incontro] pensò Çubhasundarī: « Non è bella da vero questa comunione del figliuol mio con un tal [tristo] amico. Egli è nemico in realtà, cagione di continue sciagure. Costui è inoltre, un mio naturale avversario. Molto egli mi tormentò in passato. e non può quindi egli stare insieme con me. Ma questo conforta l'animo mio, ciò è che mio figlio non appare a lui affezionato per il colore del viso e per il modo di guardarlo. Per ciò non acquisterà questo malvagio potenza sopra di me. O pure non so da vero ciò che avverrà. Difficile è [a comprendersi] tale tristo uomo ».

Così, se bene ella avesse l' animo tormentato da moltissimi dubbî, tuttavia, per la gravità della propria indole, se ne stette silenziosa.

Frattanto venne il mezzogiorno. Fu levata l'udienza e tutti se ne andarono alle proprie case.

Da quel giorno intanto, cresceva [sempre] più l'amicizia di Bāla con Sparçana. Timido [invece] se ne stava Manīṣin, nè entrava [ancora] in confidenza. Ma Sparçana, sempre stando presso i due principi, in casa e fuori mai si staccava un sol momento dai loro fianchi. E se ne andavano essi in moltissimi luoghi, e giuocavano in molte e svariate maniere. Una volta pensò Manīṣin: « Che piacere possiamo provare noi, andando in compagnia di questo Sparçana, e non ponendo in ogni cosa fiducia [in lui]? (225) Nè pur oggi noi conosciamo quale sia la sua natura. Nè certo coloro cui non è noto [come a noi] il supremo vero, possono conoscere costui e a lui unirsi. Per ciò è opportuno ora [di agire]. Cercherò d'informarmi su la sua origine [famiglia etc.], e saputo che io abbia [il tutto], agirò secondo che sarà conveniente ». Così egli stabilì di fare.

Allora chiamò secretamente una guardia del corpo, di nome BODHA [1] e le disse: « Mio caro [amico], io ho un gran sospetto sopra questo Sparçana, per ciò tu, assumendo

[1] « Intelligenza ».

informazioni di lui, subito fammene accorto ». Disse Bodha: « [Farò] Altezza, come mi comandate ». E uscì.

Mandò allora Bodha un suo emissario di nome PRABHĀVA (1), che conosceva le lingue di tutti i paesi, abile a vestirsi in varî modi, pronto a compiere gli affari del suo signore, che tutto vedeva, senza essere veduto. E gli diede ordine intorno a ciò che abbiamo detto. Allora costui, dopo essersi aggirato alcun tempo in varî paesi, un giorno ritornò e si recò a Bodha. Gli fece inchino e si sedette in terra. E Bodha, resagli la conveniente accoglienza, gli disse: « Narrami o caro, ciò che hai fatto ». Gli rispose Prabhāva: « [Farò] come mi comandate, o Signore ».

Uscito di qui, andai in molti luoghi esterni; ma ivi non potei trovare nè pur l'odore della sopra ricordata impresa. Allora andai in paesi interni e ivi vidi io una città di nome RĀJASACITTA (2) simile ad un villaggio di Bhilla (3) piena d'ogni parte di ladroni: Amore etc., abitazione di pessime genti, miniera di eresia, cagione di infinite sventure; avviluppata da una densissima tenebra; priva anche di pochissima luce.

In essa è un gran re di incomparabile potenza di nome RĀGAKESARIN (4), capo di orde di ladroni, cagione di ogni malvagia azione, colpo di fulmine [precipitante] sul monte che è via alla felicità, invincibile a Indra e agli altri [dei].

Egli ha un ministro chiamato VIṢAYĀBHILĀṢA (5), che pensa sopra ogni affare, il cui comando non è in alcun luogo impedito, (226) destro nel soggiogare il mondo, che assiduamente si è esercitato nel perturbare lo spirito delle genti, che ha mente acuta in eseguire una trista politica; che non si cura,

(1) « Grande potenza ».
(2) « Pensiero passionale ».
(3) Popolo selvaggio montano.
(4) « Leone di passione ».
(5) « Desiderio di obbietto esterno ».

nel compimento delle sue azioni, degli insegnamenti degli altri, che ha [infine] su di sè il peso di tutto il governo.

Intanto che io mi avvicinavo verso là, ove è la reggia, improvvisamente risuonò un intenso e confuso gridío. Uscivano molti carri; *Intento falso* (1) ed altri glorificati da una schiera di araldi schiamazzanti e occupati dai re: *Ingordigia* etc, (2). Grossi elefanti; *Arroganza* etc. (3), occupavano le grandi strade, riempiendo l'etere di barriti. Bei cavalli *Ignoranza* (4) etc. andavano nitrendo e assordando tutt'intorno. Si vedevano moltissimi pedoni: *Incostanza* ed altri (5), che, prese molte armi, agitando il corpo, con ebbrezza guerresca correvano innanzi.

Poi si riunì tutto a un tratto uno smisurato esercito, dopo aver udito il suono dei tamburi di marcia: *Amore* (6) ed altri, come [ad un tratto si riunisce] la moltitudine delle nuvole, spinte da un vento impetuoso. Esso aveva molte bandiere: *Civetteria* etc. (7), e riempiva l'aria di suoni di trombe: *Simulazione di indifferenza* ed altre (8).

Questo veduto, pensai allora io: « Oh! che è mai ciò? Par quasi che un re si sia mosso per recarsi in alcun luogo. Ma qual fine poi [può avere] questa marcia? » Mentre me ne stavo così pieno di pensieri, vidi un uomo che apparteneva al [seguito del] ministro Viṣayābhilāṣa, chiamato VIPĀKA (9) tale da sbigottire le genti alla fine [delle sue opere] (10),

(1) *Mithyā.*
(2) *Laulya.*
(3) *Mamatva.*
(4) *Ajñāna.*
(5) *Cāpala.*
(6) *Kandarpa.*
(7) *Vilāsa.*
(8) *Bibboka.*
(9) « il maturare [del Karman] ».
(10) Così traduco il *paryāntadāruṇa;* nè tale versione sembrerà, a parer mio, inesatta, quando si pensi al significato letterale della parola (*terribile al fine*) e a quello del nome di colui a cui essa si riferisce (*Vipāka;*

esempio per la sua natura di ogni vario aspetto del mondo [1] maestro [anche] dei saggi, fonte di apatìa di coloro che sono dotati di buon giudizio, sconosciuto agli sciocchi. Dopo avergli rivolte alcune parole cortesi, gli domandai: « O caro, dimmi: qual'è la cagione della partenza di questo gran re? Io ho curiosità di saper [ciò] ». Dissemi Vipāka: « Se così è, odimi amico: Disse una volta, in una certa occasione, il re Rāgakesarin, che ben merita tal nome, al suo ministro: « Nobile, Viṣayābhilāṣa, (227) tu devi fare in modo che tutto il mondo possa venire asservìto da me ». E il ministro allora: « [Farò] come comandate, Maestà ». Allora avendo egli pensato: « Non vi è certo alcun altro [mezzo] migliore per compiere l'impresa comandata dal re [di quello che io ora penso], ed inoltre, che farne di altri espedienti molto nojosi? [Molto bene] compieranno il volere [del sovrano] questi [cinque] uomini per la loro inconcepibile forza », prese Sparçana ed altri quattro [2] e li mandò a soggiogare il mondo. Essi sono molto devoti ed attaccati [al loro re], hanno [già] compiute in molti luoghi violenze, hanno ottenuto il vessillo di vittoria per la fedeltà al loro signore; sono abili ad attrarre gli animi delle genti, sono umiliazione degli eroi, colmo della bellezza [fra gli uomini], pietra di paragone fra gli abilissimi ingannatori del prossimo, tengono il supremo grado fra i violenti, sono esempio di sfrenatezza ».

Pensai io allora [avendo ciò udito]: « Oh! ecco! ho trovata [finalmente] l'origine di Sparçana! ».

E proseguì Vipāka: « E mentre essi percorrono l'universo, già hanno quasi [interamente] soggiogato il mondo, e gli hanno fatto riconoscere la signoria di Rāgakesarin. Non di meno si

---

colui, come dicemmo, che matura il Karman). Potremmo anche tradurre: « [aggradevole all'inizio delle sue opere] e tale da incuter paura alla fine [di esse]. »

(1) Che aveva, ciò è, in sè ogni possibilità di diversi aspetti.

(2) Notisi qui l'impiego dei cinque sensi per soggiogare l'universo. Sparçana è a punto uno di essi: *il tatto*.

ode che è sòrto un certo ladrone chiamato SANTOṢA (1), il quale fa ostacolo, come un furioso (2) temporale [che devasta] i grandi campi di frumento. E ancora odesi che, superando costui quelli, ha [loro] rapiti alcuni uomini e li ha fatti entrare in una città chiamata Nirvṛti, che è fuori del dominio del [nostro] sovrano ».

Pensai io allora: « Differisce un po' la cosa [da quanto io sappia], chè in mia presenza Sparçana ha narrato a Manīṣin e a Bāla che Bhavajantu andò in Nirvṛti per opera di Sadāgama. Costui, in vece, [mi] dice che Santoṣa, superando Sparçana e gli altri, ha portate via alcune genti e le ha collocate in quella città. Come dunque regge ciò?... Ma che farne di questa mia considerazione sòrtami ex abrupto? Stando attento, udirò intanto le parole di costui, e poi vi penserò su ». — Disse Vipāka: (228) « Oggi il re Rāgakesarin ha avuta notizia di questa vittoria [di Santoṣa] su Sparçana e gli altri, da genti autorevoli. Allora, conosciuta la insopportabile e inaudita novella della sconfitta de' suoi fanti, avendo ambedue gli occhi rossi per il fuoco dell'ira, con le labbra grandemente tremanti, con la fronte inarcata per l'aggrottamento delle grandi sopracciglia, lasciando cadere di continuo grosse goccie di sudore, battendo violentemente il suolo, assumendo aspetto sfolgorante, come il fuoco della fine del mondo, balbettate per ira [sconnesse parole], disse alla sua corte: « Su via, presto, fate rullare i tamburi di marcia, allestite il quadruplice esercito! » Risposegli la corte: « Maestà, [sarà fatto] ciò che comandate ». Allora il ministro Viṣayābhilāṣa, veduto il re così agitato, dissegli: « Maestà, non c'è ragione di [tanta] commozione! E che val poi questo vile Santoṣa? Non merita egli attenzione da vero! Un leone, il quale facilmente distrugge una mandra di elefanti in amore, di cui il

(1) « Contentezza. »

(2) Così traduco il *viçeṣa* (speciale) che qui parmi a punto rafforzare il senso della parola che lo segue.

mada cola da tre ulceri ([1]), non si agita certo nel proprio cuore dovendo uccidere una gazzella! » Disse il re: « È ben vero ciò [che tu dici], o amico, tuttavia questo malvagio Santoṣa tormentando i tuoi uomini, violentemente ci produce scompiglio. E in vero, se costui non verrà [del tutto] sradicato, non potrò aver nel mio animo tranquillità ». Disse il ministro: « Maestà, ciò è cosa da poco. Non agitatevi ». Calmò allora la sua collera il re per queste parole [di Viṣayābhilāṣa] e si confortò alquanto.

Fu preparato tutto ciò che era conveniente alla partenza. Si fecero le cerimonie [augurali]. Fu posto, [cioè] dinanzi [ad un idolo] un vaso d'oro pieno d'acqua e di olio, chiamato *Legame d'amore* ([2]); si emise il grido: « Vittoria! Vittoria! » chiamato *Discorso scherzevole* ([3]); furono cantati versi augurali: *Complimenti* ([4]) ed altri; furono fatti risuonare grandi istrumenti musicali chiamati: *Disputa di Rati* ([5]); si eseguirono tutte le cerimonie quali l'*Ungere di profumi*, *l'Ornare* ecc. ([6]). Ma frattanto, mentre il re si disponeva a salire sul cocchio, si risovvenne [di alcunchè ed esclamò]: « Oh! io non ho veduto, io ho trascurato ([7]) oggi il padre mio! Oh! la mia grande follía! Oh! la mia malacreanza! Oh! la mia confusione per questa impresa [che sto per compiere], piccola [per il suo poco

---

([1]) *Trigaṇḍagalitavarakarin;* v. testo p. 152, versione p. 11.

([2]) *Premābandha.*

([3]) *Kelijalpa.*

([4]) *Cāṭuvācana.*

([5]) *Ratikalaha.*

([6]) *Aṅgarāga, Bhūṣaṇa.*

([7]) Lett.: *na dṛṣṭo nā 'py adṛṣṭo 'dyā 'pi*, etc., suona: « non ho veduto e non ho nè pur non veduto » ciò è; « non mi sono nè pur dimenticato di vederlo, a punto perchè io non mi curai di pensar ciò e quindi non mi fu nè pur possibilità di non adempiere ciò che non aveva nè pur concepito. » Naturalmente una tal frase, la quale non potremmo letteralmente rendere, che, come ora ho fatto, con un arzigogolo, io traduco con: « *ho trascurato.* »

valore, in confronto al rispetto dovuto al padre mio]! (1) (229) Io mi sono oggi dimenticato di onorare il mio genitore! » Ciò detto, tornando, si diresse il re a lui, per vederlo ».

Dissi io: « Mio caro, e chi è il padre suo? » Risposemi allora Vipāka: « O nobile! assai stolto tu sei, se così poco lo conosci! E in vero il padre di questo re Rāgakesarin è noto anche ai fanciulli e alle donne e ad altri ancora, ed è autore di molti miracoli. Egli è celebre nel trimundio col nome di MAHĀMOHA (2).

E in vero:

Mahāmoha fa muovere tutto il mondo: Indra ed altri signori degli uomini sono suoi servi.

Gli uomini, confidando nel loro valore, trasgrediscono i comandi degli altri: non mai certo quelli di Mahāmoha.

Come nel sistema dei Vedantin l'Essere supremo è cantato quale abbracciante tutto il mondo mobile ed immobile, così è parimente Mahāmoha celebrato per la sua potenza, quale inerente alle genti Dveṣa (3) ed altri.

Come dall'Essere supremo procedono tutti gli esseri, e in esso tutti si fondono, secondo quanto affermano i Vedantin, così da Mahāmoha procedono *Mada* (4) ed altri, e in lui si fondono. Per ciò egli è l'Essere Supremo.

E di più:

Mahāmoha è cagione che la gente, se bene conoscente il Supremo Vero e la Felicità che è generata dalla contentezza [di sè], sia vessata dai sensi.

Effetto è di Mahāmoha che uomini, che si credono dotti, avendo imparate tutte le discipline, (230) siano attratti dai piaceri sensuali.

---

(1) Il passo è assai oscuro e però credo necessario tale aggiunta per intenderlo.

(2) « Grande follia. »

(3) « Odio. »

(4) « Demenza. »

Per forza di Mahāmoha uomini cui è nota la Verità, cadono nell'impero delle passioni.

[Pur] per opera di Mahāmoha avviene che esseri che nacquero uomini e che hanno accolti i precetti jainici divengano poi attaccati alla famiglia (1).

Per volere di Mahāmoha nobili donne, abbandonato il loro fedele marito, si accostano ad altri.

Mahāmoha tutto superando, senza curarsi [di nulla], beffa, con la sua potenza, anche coloro che menano vita ascetica.

Nel mondo degli uomini, nell'inferno e nei cieli degli dei, si sbizzarrisce Mahāmoha a piacer suo, come un elefante in amore.

Mahāmoha è sotto ogni aspetto cagione che [gli uomini] facciano violentemente inganno a coloro che in loro ripongono fiducia, essendone amici.

È pur causa questo gran re Mahāmoha che [gli uomini], trasgredendo i buoni costumi di famiglia, commettano adulterî.

Per influsso [della sua sovranità] avviene che uomini bassi, i quali sono sotto l'impero di lui, divengano avversi al maestro, dal quale erano stati formati e resi ricettacoli di buone qualità, e compiano azioni ignobili come ad esempio il rubare ed altre ancora.

E così questo Mahāmoha, di grandi azioni dopo d'aver signoreggiato il trimundio, pensato: « Io sono vecchio, che devo dunque fare? Stando presso al mio figliuolo potrò proteggere il mondo. (231) Diamogli dunque ora il regno » avendo abdicato il potere a Rāgakeṣarin, se ne sta egli, saggio, in riposo, privo di preoccupazioni.

Tutta via tutto il mondo è [anche ora] sotto l'autorità di questo magnanimo; e [però] certo chi altri può esserne signore?

Come mai, dunque, tu mi hai chiesto [chi fosse] questo gran re Mahāmoha, il quale compie miracoli, e che è famoso in tutto il mondo? »

(1) Che rinuncino, cioè, al voto di castità.

Dissi allora io: « Mio caro, non adirarti! Io sono uno straniero e ho udito, in passato, parlare in generale di questo Mahāmoha, ma non particolarmente, quale padre di Rāgakesarin. Ora in vece tu mi hai tolta, o amico, tale mia ignoranza. Ora dunque devi raccontarmi il seguito dell'istoria ». Disse Vipāka: « Allora il re andò prestamente ai piedi del padre. Egli vide Mahāmoha con le ciglia abbassate, di nome *Tenebra* (1), con le membra tremanti, chiamate *Ignoranza* (2), con il corpo corroso da grande vecchiezza; seduto su di un seggio, di nome *Falsità* (3), [che poggiava] sopra un rialzo detto *Cupidigia* (4).

Il re lo inchinò, ponendo al suolo le mani e il capo. Mahāmoha lo salutò, e fecegli dare un seggio, già che il re se ne stava seduto per terra. Si sedette allora il sire su quello, per le insistenti cortesi parole del padre. Domandògli poi novelle della sua salute e gli espose la cosa su [da noi] raccontata. Disse Mahāmoha: « Figlio mio, io sono in uno stato eguale a quello di un vecchio abito lavato per l'ultima volta; per ciò l'ultimo servizio del mio corpo è come quello che può fare un cammello coperto di scabbia il quale sia caricato di pesi (5). Per ciò non è conveniente che tu parta, mentre io rimango [qui in tale stato]. Tu statti qui, governando l'ampio regno senza [altre] preoccupazioni. Io farò ciò che hai pensato ». (232) Chiudendosi le orecchie [per non udire più oltre], disse il re: « No, non dir ciò! Lungi da noi un tale malanno! Sia respinto il cattivo augurio! Duri il tuo corpo infinito tempo ancora! Tu non devi così comandare, o padre, a questo tuo servo, che è soltanto lieto che il tuo corpo sia salvo (6). Ma che bisogno ho io di dir di più? Io me ne andrò, permet-

(1) *Tamas.*

(2) *Avidyā.*

(3) *Viparyāsa.*

(4) *Tṛṣṇā.*

(5) Ciò è: « io non posso far più nulla, o quasi, a punto come un cammello al quale, essendo coperto di scabbia, si facciano portare (vāhyate) pesi. » Passo difficilissimo.

(6) « Che non vuole che la salvezza del tuo corpo ».

timi ». Disse Mahāmoha: « Figlio, io devo andarmene; tu [invece] devi assentire di rimanertene ». Così detto, si alzò Mahāmoha.

Allora, vedendo l'ostinatezza di lui, disse il re: « E bene, se così è, io seguirò le tue orme, nè tu certo potrai opporti a ciò ». E Mahāmoha: « Figlio, così sia. Non certo mi sarà dato di abbandonarti un solo istante. Io dissi così per la gravità della cosa. Ma tu ben parlasti, o figlio ». Disse allora il re: « Grande favore [tu mi concedi, o padre] »; e, rivolto ai cortigiani: « Anche il padre parte; disse; [muoviamoci dunque] ». E tutto l'esercito si mise in marcia.

Così dunque lo stesso eccelso re Mahāmoha e il sire Rāgakeṣarin e i grandi illustri Viṣayābhilāṣa ed altri, si sono mossi con [tutti i loro] uomini per combattere il ladrone Santoṣa. Per questa novella è così agitata d'ogni parte questa città Rājasacitta e si ode tutto questo intenso rumore. Questa è mio caro la cagione della partenza di quel gran re. Ciò [tutto] io ti ho narrato, perchè ti vidi molto curioso [di saper ciò], altrimenti non avrei avuta opportunità di pronunziare nè pure una parola, per la gran fretta [che io ho], avendo io il mio posto nell'avanguardia ».

Dissi io allora: « O nobile, che devo dirti? Tutti dati sono gli uomini da bene ad aiutare gli altri. Essi invero perseveranti nel far bene ad un altro, trascurano i propri affari, spendono le ricchezze guadagnate con le proprie braccia, sopportano dolori diversi, non considerano il loro male [quando esso sia a vantaggio del prossimo], dànno il loro capo, sacrificano la loro vita: (233) in poche parole: pensano l'interesse degli altri interesse loro ». Allora, allietato da tali mie parole nell'animo, inchinando un po' la testa verso di me, dicendomi: « Ora io me ne vado », ricevuta da me reverenza, si partì Vipāka.

Pensai io allora: « L'incarico regale è stato quasi compiuto da me. In fatti il re [1] mi comandò: « Tu devi ritornare

[1] L'incarico veramente eragli stato dato da *Bodha*, incaricato a sua volta dal principe Manīṣin.

dopo aver conosciuta l'origine di Sparçana ». Così [ora io so che] quante qualità dello *Sparçana* (1) e degli altri mi furono descritte da Vipāka, tutte si riscontrano in Sparçana. Questo è provato per la mia esperienza [ora fatta]. Per ciò costui deve essere [certamente] il primo dei cinque uomini descritti. Io ho [dunque] trovata la sua origine. Ma ancor oggi, [tutta via], non comprendo quale parte faccia Santoṣa [in questa faccenda]; e penso che forse costui sarà un tal seguace di Sadāgama; altrimenti la prima e ultima parte [di questa istoria] sarebbero in contraddizione. Ma che importa ciò? Intanto me ne andrò al mio Signore e gli racconterò la storia come l'ho udita; ed egli poi farà ciò che sarà conveniente. « Ciò pensato, io sono qui venuto. Udito ciò, risolvi ora, o Signore! ».

Disse Bodha: « Bene, o Prabhāva, bene tu hai fatto! » E insieme con lui andò al principe [Manīṣin], e, fattogli riverenza, gli raccontò tutto quanto sapeva per le novelle arrecategli da Prabhāva. Lietissimo fu Manīṣin e onorò Prabhāva.

Una volta chiese Manīṣin a Sparçana: « O caro, fu forse Sadāgama [solo] a dividerti dal tuo buon amico Bhavajantu, o ci fu pure un altro? » Disse Sparçana: « Nobile, ci fu [pure] un altro. Ma non parliamo di ciò! Io invero non posso pronunziare, senza tremare di paura, il nome di quel crudele! Sadāgama, di fatti, dava soltanto istruzioni a Bhavajantu, le quali [pure] erano cagione del mio tormento; ma [in vece] questo crudele suo seguace, con innumerevoli supplizî mi torturava, e allontanava da me Bhavajantu. (234) Egli mi ha fatto cacciare dal suo palazzo Çarīra, e ha inviato Bhavajantu nella città Nirvṛti. Proprio egli stesso fa tutto ciò, [laddove] l'opera di Sadāgama non consiste che nel dare insegnamenti ». Disse Manīṣin: « E qual'è il nome di costui? » Ma Sparçana: « Già ti ho detto, o nobile, che io non posso pronunziare questo nome, perchè mi agito di paura: per ciò [a punto] io

(1) Qui *Sparçana* e *altri* (ādi) devono intendersi nel vero senso di *tatto* ed altri sensi.

non te l'ho detto prima. Costui è un pessimo soggetto. Per ciò [ti prego]: non pronunziamone il nome! Parlare dei malvagi è un ingrandire il peccato, un rovinare la gloria, un diminuire [la grandezza], un guastar l'animo, corrompendo lo spirito virtuoso ». [Ma] replicò Manīṣin: « Non di meno io ho una gran curiosità di udire il nome di lui. Nè tu devi aver paura di quello, essendo tu presso a me [ora]. Non vien alcun male a pronunziarne il solo nome, allo stesso modo che dicendo. « Fuoco! » non ci si abbrucia la bocca. » Allora, udendo tale insitenza, con la pupilla tremante, d'ogni parte guardando, disse [Sparçana]: « Nobile, se così [vuoi, odi]: Santoṣa è il nome di quel malvagio ». Pensò [allora] Manīṣin: « Molto bene Prabhāva ha investigato l'origine di questo Sparçana! La notizia di Santoṣa era l'unica che ben non quadrasse [in questa faccenda], ma ora bene essa si accorda [a tutto il resto]. E a proposito anche io considerai prima non buono questo Sparçana. Egli, infatti, impiegato dal [ministro] Viṣayābhilāṣa se ne va attorno ingannando la gente. Costui è dunque un essere malvagio.... Ciò non ostante io l'ho ricevuto quale amico; gli ho mostrato apparentemente amore. Molto tempo abbiamo giocato insieme.... Per ciò non è conveniente che io lo abbandoni d'un tratto. Tutta via, per averne ora conosciuta la natura, io ancor più nutrirò sfiducia per lui. E non lo compiacerò, non gli comunicherò l'animo mio, non lo metterò a parte de' miei segreti; nè pure gli mostrerò l'espressione esterna de' miei sentimenti. Costui ha pessima natura (235) e però io me ne vivrò con lui in apparente [amicizia], gli andrò insieme, come faceva prima, in ogni luogo e parlerò seco lui, senza rovinare il mio disegno. Ma non gli diverrò mai affezionato, fin tanto che, poi, mi capiterà occasione di abbandonarlo definitivamente. Così conducendomi io, costui non riuscirà a nuocermi ». Così stabilì nel suo animo di fare Manīṣin.

E per ciò, come prima, andavano Sparçana, Manīṣin e Bāla in varî luoghi. E i giorni [intanto] passavano.

Una volta Sparçana diede occasione ad un discorso, e disse: « Che cosa c'è mai al mondo di sommamente impor-

tante? Che mai desiderano tutte le genti?» Disse Bāla: «È forse da domandarsi ciò? Ben si sa!» E Sparçana: «Dimmi dunque [che sia ciò]». «Il godimento, o amico» risposegli Bāla. Ma Sparçana: «E perchè mai invero esso non si può ottenersi sempre?» Disse Bāla: «E quale mezzo vi sarebbe per ottenerlo?» E Sparcana «Io [stesso]» «Come?» disse Bāla: «Io ho una magica potenza», riprese Sparçana, «per la quale, penetrando nel corpo degli uomini, aderisco del tutto alla pelle sia internamente che esternamente. Allora, se essi meditano me con devozione, e toccano cose molli e dilettevoli al tatto, ottengono un godimento che non ha l'eguale. Per ciò a punto io sono un mezzo ad ottenere esso».

Pensò Manīṣin [udendo tali parole]: «Oh! preparata ha costui la furberia per trarci in inganno!» Disse Bāla: «E perchè non ci palesasti ciò in tutto questo tempo? Oh! ingannati siamo dunque stati noi, infelici, chè non abbiamo ottenuto un tal mezzo [di diletto], pur esistendo esso! [Ma] quale tua profondità di carattere! Chè mai tu ci hai manifestata anche questa tua magica virtù. Ma ora fa a noi questo favore: mostraci un tal miracolo; applica la tua potenza magica, divieni a noi cagione di godimento». Allora Sparçana con espressione del suo viso [che dimostrava come egli pensasse:] «devo io far ciò?» osservò con intenzione il volto di Manīṣin. E questi pensando: «Vedrò io intanto ciò che egli farà» (236) disse: «Amico, fa pure ciò che desidera Bāla. E che mai può impedir ciò?».

Allora Sparçana si sedette in posizione detta *Padma* (1); tenne immobile il corpo, abbandonò [ogni] distrazione, fermò la sua vista dopo d'averla diretta alla punta del naso. Legò l'animo al loto del cuore, operò la *dhāraṇā* (2); sòrse [il *dhyāna*

(1) Particolar modo di sedersi dei religiosi consistente presso a poco in quello dei turchi.

(2) Diresse il suo pensiero per alcun tempo ciò è in un luogo determinato:

Yogasūtra, III, 1: *deçabandhuç cittasya:* DHĀRAṆĀ.

(meditazione) [che è] la continuità di un solo pensiero (1); Compì detta meditazione; impedì le flussioni degli organi (2). Sòrse [allora] l'apparizione dell'oggetto [pensato] non in forma di pensiero; [il che vuol dire] sòrse la *Samādhi* (estasi) (3) operò poi egli il *Saṃyama* cagione di disparizione (4). [Così] egli scomparve e penetrò nel corpo di Manīṣin e di Bāla, e occupò in esso il posto che aveva detto. Si meravigliarono [di ciò] i due principi. [Ma] frattanto cominciò a prodursi in ambedue un desiderio di molle tatto. Allora Bāla, cupido e appassionato, si godeva soffici letti, piacevoli seggi, tenere vesti, sfregagioni alle membra le quali gli donavano piacere alle ossa, alla carne e alla pelle, ai peli; continui contatti con dolci donne, molli unguenti atti a modificare l'efficacia delle stagioni e altre cose ancora care al tatto, come cospargersi di balsami, far bagni ecc. E tutte queste (5) cose si godeva Bāla, come uno che abbia fame canina gode cibi e bevande. Ma ciò [in vece] era in verità cagione di dolore, a Bāla, che aveva l'animo confuso per la malattia della cupidigia, e al quale mancava la contentezza, [chè ciò era un effimero bene portatore poi di maggior male, come quello che avviene ad

(1) *Yogasūtra,* III, 2: *tatra pratyayaikatānatā:* DHYĀNAM.

(2) Tutto si acquetò.

(3) *Yogasūtra,* III, 3: *tad evā'rthamātranirbhāsaṃ svarūpaçūnyam iva:* SAMĀDHIḤ.

(4) Yogasūtra, III, 4: *trayam ekatra* SAṂYAMAḤ; e quale corollario di questo sūtra:

Yogasūtra, III, 21: *Kāyarūpasaṃyamāt tadgrāhyaçaktistambhe cakṣuḥprakāçāsaṃyoge:* 'NTARARDHĀNAM.

(Se si dirige il *saṃyama* sul colore del corpo, la potenza di percepirlo è impedita, e, non essendovi il lume dell'occhio ne avviene la *sparizione*) (*antardhāna*).

Al com. 1° del Prabodhacandrodaya (candrikākhyaṭīkā) ed. Nirṇ. Sāg. 1898) p. 27 sono date brevi ma significanti interpretazioni a tre dei termini tecnici su citati: *dhyānam: ātmacintanam; dhāraṇam* (= °*ṇā*)*: tasyai'va cintanasya kaṃcit kālam anuvṛttiḥ; samādhiḥ: samyag ādhānam.*

(5) Lett.: « letti » etc.

uno scabbioso che] si gratti la scabbia (1). Tuttavia egli, a cagione del suo intelletto pervertito, tutto [quanto avvenivagli] godendo, pensava: « Oh il mio piacere! Oh il mio sommo diletto! » E poi a cagione delle sue false riflessioni, dicendo: « Somma felicità, nel più alto grado, io possiedo certamente », voluttuosamente chiudendo gli occhi, sommergevasi in uno speciale indicibile gusto.

Manīṣin, in vece, mentre sentiva il desiderio di molle tatto, pensava, [tutta via]: « Oh questo stato d'animo che mi è prodotto da Sparçana, non è naturale, no, in me! Oh! Egli è mi è grande nemico! Ben conobbi io ciò [ora e da gran tempo]! Per ciò come potrebbe costui essermi cagione di piacere? » Così pensando, nulla faceva di aggradevole a quello. (237) Ma poi [di nuovo] riflettendo: « Noi abbiamo ricevuto costui in amicizia; bisogna quindi seguirlo e passare [seco lui] il tempo », faceva alcunchè conforme [ai desideri di] lui. Tutta via, siccome mancavagli la malattia della cupidigia, e siccome aveva l'animo sano per il nettare della contentezza, così tutte queste voluttà (2) da lui godute,

---

(1) Ho creduto opportuno ampliare la frase: *pāmākaṇḍūyanam iva* (= come il grattarsi della scabbia) per renderne più chiaro il significato e per far quindi risultare la qualità di un tal paragone, per noi abbastanza strano.

Lo stesso concetto, riferito ai piaceri dell'amore, che in vero sono mali, trovasi nella novella di Brahmadatta (*Jacobi Ausgewählt. Erzähl. in Māhār.* p. 4):

jaha kacchullo kacchuṃ kaṇḍuyamāṇō duhaṃ muṇai sokkhaṃ

(*yathā kacchuraḥ, kacchuṃ kaṇḍūyamāno duḥkhaṃ muṇati sukham*)

il quale il Prof. Pavolini (G. S. A I 1892 pp. 111-148) tradusse, con la solita briosa eleganza, così (p. 120):

Come il rognoso la rogna grattasi,
Piacer stimando quel ch'è dolor.
(Così *piaceri* gli insani chiamano
I gravi affanni che dà l'amor).

(2) Lett.: « letti » etc.

gli generavano, come cibo salutare ad uno di corpo non malato, [ogni] bene. Ciò non ostante, egli non desiderava affatto tali cose; e però egli non era avviluppato dal male che [da una diversa sua condotta] sarebbe a lui derivato.

Dopo un certo tempo, Sparçana divenne visibile. Diss'egli a Bāla: « Amico mio, hai tu ottenuto alcun frutto della mia fatica, o [al meno] alcun piacere? » Risposegli Bāla: « [Certamente] l'ho io ottenuto, chè tu mi hai mostrato, facendomi provare inconcepibile voluttà, proprio quasi il paradiso. Ma che miracolo è mai questo? Per giovare agli altri tu sei stato creato da Brahma. E invero:

Per giovare agli altri nascono esseri simili a te. La nascita di esseri miei pari ha soltanto valore quando sia favorita da te.

Benignità, in vero, è degli uomini eletti quella, per la quale essi si adoprano, di loro natura, ad originare il bene degli altri! »

Pensò Sparçana: « Oh! costui è divenuto mio servo in ogni cosa! Senza tanto pensarvi, egli accetta ciò che io dico: il nero [ciò è] per il bianco, il bianco per il nero ». Così pensando, disse Sparçana: « Amico, non mi abbisogna di più; chè raggiunto ho io il mio fine, avendoti procurato piacere ».

Andato, poi, presso Manīṣin, dissegli: « Amico, fu di pro' in darti diletto, la mia fatica? » Rispose Manīṣin: « Mio caro, che devo io dire qui? Indicibile è la tua potenza! » (1) Pensò [allora] Sparçana: (238) « Ohimè! Ciò egli dice astutamente! Questo tristo Manīṣin non può essere conciliato da miei pari. Costui pare che bene mi abbia veramente conosciuto. Ebbene, si stia pure con sua vergogna (2): non è qui

(1) Notisi come Manīsin, da saggio quale egli è, sorvoli alla domanda di Sparçana, rispondendogli con altra domanda. Ciò a punto per non svelare il suo pensiero, che, per il momento, egli desidera tener nascosto. Nella riflessione seguente di Sparçana ciò appare chiaro.

(2) *Tasmāt* (per ciò) *salajja eva tāvad āstām:* così del testo. Il *salajja* ha probabilmente un significato speciale che a noi non è dato qui conoscere.

certo giovevole molta millanteria.» Così pensato Sparçana emise un fischio [1], non mostrò alcuna mutazione nel suo viso, e se ne stette silenzioso.

Un giorno Bāla narrò, pieno di allegría, alla madre Akuçalamālā tutto l'operato di Sparçana, che consisteva nel poter donare felicità facendo risplendere la propria magica potenza. Disse Akuçalamālā: « Bene io ti mostrai, o figlio, fin da principio, che il tuo buon legame con quell'illustre amico ti sarebbe stato cagione di ininterrotta serie di felicità. [2] Ma, di più, poichè anch'io ho una tale potenza magica [quale egli ha], ti mostrerò, o figliuolo mio, alcunchè di meraviglioso ». Dissele Bāla: « Se così è, oggi potrò io vedere, per il tuo favore, o madre, più di quanto [già abbia veduto] ». E Kuçalamālā: « Tu mi dirai quando io dovrò mettere in opera la mia potenza magica ».

Anche Manīṣin, [da parte sua], raccontò un giorno tutta la storia di Sparçana alla madre Çubhasundarī. Dissegli ella [allora]: « Figlio mio, non è bella la tua consuetudine con un tal tristo amico. Costui [ti potrebbe esser] cagione di una sequela di sventure ». Ma Manīṣin: « Vero è ciò [che tu dici], ma non devi, o madre, aver timore [alcuno]. Io ho conosciuto costui veramente, e non sono [inoltre] tale, da poter esserne ingannato, se bene a ciò egli si sforzi. Io attendo [ora] il tempo opportuno, per abbandonarlo; ma, poi che lo ho accolto in amicizia, non è conveniente che, così d'improvviso lo debba lasciare ». Disse Çubhasundarī: « Bene hai fatto, o figlio! oh quale esperienza [hai tu] del mondo! quale fedeltà [è la tua] verso i compagni! Oh come segui la condotta dei

---

(1) *Kākalī* è un suono dolce, fischio o uno strumento che è battuto, per vedere se uno dorme o no. Vuol qui significare l'A. che Sparçana emise un dolce suono (per dimostrare la sua graziosità), o pure che fischiò a indicare la sua simulata indifferenza, segno della quale era anche il non mutarsi in viso e lo starsene silenzioso?

(2) Testo, p. 224; traduz. p. 91.

savi! Oh quale profondità di spirito [tu possiedi]! Oh l'altro grado della tua fermezza!

Poichè:

(239) Non improvvisamente gli uomini buoni abbandonano un uomo, se bene cattivo, che sia loro amico. Di ciò è esempio il Jina che dimora nella casa ([1]).

Colui il quale abbandoni fuor di tempo [opportuno] un compagno, se bene cattivo, è biasimevole tra i buoni e non sa giovar alla propria causa.

Ma colui, poi, che per stupidità, giunto che sia il tempo [conveniente], non abbandona il tristo, ottiene per ciò rovina di sè. Di questo non c'è dubbio alcuno.

Deve per ciò ottener lode quel savio, che, attende occasione propizia per abbandonare una cosa, che egli abbia presa pensando che debba abbandonarsi ».

Il re Karmavilāsa, udita la condotta dei due figli, si rallegrò nell'animo, per [quanto concerneva] Manīṣin; si adirò [in vece] per Bāla.

D'allora in poi Bāla, compiendo giorno e notte cose care a Sparçana, godendo ciò è, teneri letti e voluttà etc., abbandonò tutto quanto d'altro convenisse ad un principe, l'onoranza, [voglio dire] del re e dei maestri, tralasciò di imparare le arti, neglesse ogni sentimento di pudore ([2]), accolse un modo di agire [tutt'affatto] bestiale. Non tenendo, per ciò, conto di quanto fosse biasimevole dalla gente, non si guardava dall'insozzare la propria famiglia, non s'accorgeva che diveniva ridicolo, non osservava quanto è salutare, non accettava gli ammaestramenti dei buoni, ma [solamente là] ove egli avesse potuto ottenere alcunchè di molle, come donne, [soffici] letti e sedili od altri, conducevasi [subito], senza considerarne la natura, con cupidigia condotta al più alto grado.

([1]) A che si allude qui? Forse ad un detto popolare, frutto di credenze jainiche?

([2]) Lett.: « gli si raffreddò il pudore » (*çithilīkṛtā lajjā*).

Cominciò allora Manīṣin, già che eragli nata compassione, a dar istruzioni [al fratello] e gli narrò l'origine di Sparçana. E gli illuminava [la mente], dicendogli di [continuo]: « [Bada], costui è un ingannatore ». Ma più egli ammaestrava Bāla [ripetendogli]: « Fratello, non devi entrar in fiducia di costui; Sparçana è tuo grande nemico », rispondevagli quegli: « Basta, o Manīṣin, con questi falsi sproloqui (¹) da cui non risulta utile alcuno! Che follía è mai questa tua, [per la quale] costui che è a me ottimo amico, e che mi è cagione di sommergermi in un oceano di infinita felicità, tu debba considerare grandissimo nemico? » (240) Pensò, [per ciò alla fine] Manīṣin: « Non si può da vero impedire a questo stolto [di cadere nel male]: non più dunque difesa [da parte mia]. Io devo [più tosto] sforzarmi a protegger me stesso. E in vero:

Colui il quale si affatica in pro' di uno stolto, tutto intento ad impedirgli [di compiere] alcuna cosa che non si deve fare, ha inutile l'opera della sua parola, come se sacrificasse il burro nella cenere.

Nè pur da cento ammaestramenti può essere lo stolto stornato da ciò che non bisogna fare. Da chi mai è stato Rāhu impedito di eclissare il sole?

Mai dunque debbonsi istruire le genti disoneste, che compiono azioni proibite. Un buono deve sprezzarle [e nulla più] ».

Così considerato nell'animo suo, lasciato di ammaestrare Bāla, Manīṣin entrò in silenzio, [soltanto] occupato delle cose sue.

Il re Karmavilāsa aveva un'altra moglie chiamata SĀMĀNYARŪPĀ (²). Costei aveva un figlio, che le era carissimo, per nome MADHYAMABUDDHI (³), amatissimo a Manīṣin e a Bāla. Per molto tempo egli aveva giuocato con essi due, [ma poi], per un certo affare, era andato in terra straniera, per comando del re. In questo tempo egli ritornò, trovò Ma-

(¹) « Non più parlare di queste cose false! »
(²) « Forma comune ».
(³) « Mente mediocre ».

nīṣin e Bāla, insieme con Sparçana. Abbracciaronlo essi due e Sparçana. Con curiosità, allora, accostatosi all'orecchio di Bāla, gli chiese: « Chi è mai costui? » E Bāla: « Costui è un tale Sparçana, che è dotato di indicibile potenza: [per ciò] è [divenuto] nostro amico ». « Che potenza è la sua? » (1) domandò Madhyamabuddhi. Narrogliene allora Bāla tutta l'istoria, dopo di che sòrse anche da parte di Madhyamabuddhi amicizia con lui. Disse [poi] Bāla: « Amico Sparçana, mostra [anche] a costui la tua grandezza ». Sparçana, dopo avere annuito, mise in opera la sua potenza magica, disparve e occupò (241) il corpo di Madhyamabuddhi. Meravigliossi [il giovinetto] e sòrsegli desiderio di molle tatto. Si godette allora dolci letti e voluttà ed altro e gli venne grande gioia nell'anima e [indicibile] sodisfazione. Si manifestò [poi di nuovo] Sparçana, e [subito] chiese [a Madhyamabuddhi] se profittevole gli fosse stata la sua fatica. Risposegli egli con allegrezza: « Molto mi hai tu favorito ». Pensò allora Sparçana: « Se bene costui sia accessibile a me, pure non andrà [meco] assai lungi » (2). E Mānīṣin pure pensò: « Anche questo Madhyamabuddhi è quasi soggiogato dal tristo Sparçana: ma se accetterà i miei ammaestramenti potrò io avviarlo [al bene]. Non deve, no, essere questo poveretto ingannato per la sua inesperienza ». [Ciò pensato] diss'egli in segreto al fratello: « Mio caro, non buono è questo Sparçana: costui, impiegato da Viṣayābhilāṣa (3), si aggira [per il mondo] per ingannare (4) la gente ». Disse Madhyamabuddhi: « Come [può esser ciò]? » Narrogli allora Manīṣin tutta quanta l'origine e [l'azione] di Sparçana, investigate da Bodha e da Prabhāva (5). Pensò Madhyamabuddhi: « Io stesso

(1) Lett: « Come? » (*katham*).

(2) « Non la durerà assai con me ».

(3) Vedi testo pag. 225, traduz. p. 93.

(4) Così il *vañcaka* che corrisponde perfettamente, secondo Pāṇ III, 3, 10 (°*ka* = °*tum* infin.), a *vañcayitum*.

(5) Vedi testo pag. 227, traduz. pag. 95.

ho conosciuto per esperienza (¹) che questa [mia] amicizia con Sparçana ha per me infinita potenza e mi è cagione di felicità; e pure questo Manīṣin non dice cose fuor di proposito: io non so, quindi, quale sia la verità (²). Che devo far io, stando così le cose?... Ma a che giova tanto pensarci su? Interrogherò mia madre, in proposito, e farò conforme ella mi suggerirà ». Così avendo pensato, andò presso [sua madre] Sāmānyarūpā. Le cadde ai piedi, e, ricevuta la benedizione da lei, e sedutosi in terra, le espose il fatto. Disse Sāmānyarūpā: « Figlio, per ora è conveniente che tu, seguendo le parole di Sparçana e di Manīṣin, te ne stia imparziale, senza [dar luogo a] conflitto con [alcuno dei] due. Passato che sia qualche tempo, tu prenderai il partito che ti parrà più forte. Però che:

Un uomo buono, la cui mente è piena di dubbî fra due affari diversi, (242) deve temporeggiare. Serva d'esempio, [la novella del]le due coppie ».

Disse Madhyamabuddhi: « Madre mia, e quali mai furono queste due coppie? » E Sāmānyarūpā: « Figlio, odi:

AMBROGIO BALLINI.

(¹) Per i godimenti, ciò è, che egli mi ha prodotti.

(²) Vedi un ragionamento consimile, con un somigliante proceder del discorso a pag. 205 (testo), 71 (trad.), per ciò che si riferisce al re Padma, in seguito al discorso di Vidura sul figlio Nandivardhana.

(Continua).

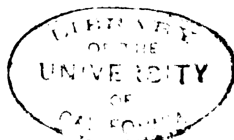
DEL "LIBELLO DEL RIPUDIO"

NELLA LEGGE MOSAICA

Commentatoris officium est, non quid ipse velit, sed quid sentiat ille quem interpretatur, exponere; alioquin, si contraria dixerit, non tam interpres erit, quam adversarius illius, quem nititur explanare. Hieron. *adv. Iovinianum, Apol. ad Pammachium, sub fin.*

I.

Due scuole molto celebri al tempo della introduzione del Vangelo si disputavano il campo sulla vera interpretazione della legge deuteronomica *(mishnèh toràh)*, c. XXIV, 1 segg., che riguarda il libello del ripudio (*sépher Kerithúth),* quella di Shammái e l'altra di Hillèl. Il primo diceva che l'uomo potesse ripudiare la moglie, secondo la legge, solo nel caso che questa avesse commessa qualche azione turpe e disonesta; il secondo sosteneva che la potesse ripudiare per qualunque causa, in virtù della stessa legge, anche nel caso che la moglie avesse mandato a male, nel cuocere, la pietanza del marito; anche, aggiungeva Akibà, se volesse sposare una donna più bella.



II.

Certo la Legge non diceva nulla di tutto ciò; ma i Rabbini trovarono la ragione tutti e tre nella stessa Legge e specialmente nelle due parole del testo *ervàth dabàr*, che S. Girolamo traduce « propter aliquam foeditatem, » ed essi fermandosi, chi all'una chi all'altra delle due voci, vennero a false conclusioni. Perchè, mentre Shammàï si poggiava sulla voce *ervàth*, ed interpretava la legge: « soltanto nel caso di qualche turpitudine commessa dalla donna »; chi si fermò, come Hillèl, alla parola *dabàr*, che significa cosa, qualche cosa, tradussero disgiungendo la frase « per qualunque causa ». Akibà poi credo confortasse la sua interpretazione con le parole « non troverà grazia appresso di lui », cioè « non gli piacerà ». Ma ciò non era nè il pensiero del Legislatore, nè il sentimento della tradizione più vicina al medesimo; era l'effetto e l'espressione di una natura degenerata da molti secoli « che libito fe lecito in sua legge », o che fu al contatto o soggetta ad altre leggi che ammettevano il divorzio per qualunque motivo.

Tale confusione aveano le scuole rabbiniche fatto della legge, quando i Farisei per far prova della dottrina di Gesù, πειράζοντες, e per tentarlo (Matt. XXI, 3 segg.), gli si avvicinarono, dicendo: « se è lecito all'uomo di ripudiare la moglie per qualunque motivo? » La domanda veniva da una setta rigoristica che facilmente avrà abbracciata la sentenza di Shammài. Quindi essa poteva essere o capziosa, o semplicemente oziosa, ovvero, ciò che credo meno probabile, fu fatta per sentire sul serio il suo parere sopra una grave materia riguardante la legalità del divorzio.

III.

Ma Gesù non sta nè per l'una nè per l'altra delle due sentenze. Egli decide la questione, basandosi sopra un principio superiore ad ogni giurisprudenza umana ed esclusivamente morale, religioso, divino. Condanna il divorzio puramente e semplicemente.

« Non avete voi letto, che colui che da principio creò ogni cosa, fece gli uomini maschio e femmina? e disse: per questo lascerà l'uomo il padre e la madre e si unirà alla propria moglie, sì che i due diverranno una sola carne ». Voleva dire che essi si uniranno in maniera da formar quasi un sol corpo, una individualità complessa, un essere dal tempo della loro unione inseparabile, un legame che romperà tutti gli altri, e che, se si rompe dall'uomo, si romperà contro la volontà del Creatore; e perciò soggiunse: « Ciò che dunque Dio ha congiunto l'uomo non separi ». Questa soluzione inaspettata mette in scompiglio tutte le scuole giudaiche. La legge posta da Dio si può spiegare, ma non può essere contraddetta. Dunque il divorzio in qualunque modo e per qualunque causa fatto è di sua natura condannato.

« Ma allora », ripigliarono i Farisei, « perchè Mosè ha ordinato di dare alla moglie il libello del ripudio e licenziarla? » La legge che tu proclami è legge naturale, primordiale, emanata da Dio, è vero, ma anche la Legge di Mosè, quantunque posteriore e positiva, viene pure da Dio. Iddio dunque contraddice a se stesso, comanda l'indissolubilità del matrimonio, e permette anche il divorzio che lo scioglie. No, davvero, risponde Gesù, nessuna contraddizione; anche colla Legge Mosaica il principio dell'indissolubilita rimane sempre lo stesso, perchè Mosè « a causa della durezza del vostro cuore vi permise

di ripudiare le vostre mogli ». Ma per qual causa? in quali circostanze? Questo non è detto per ora da Gesù. Bisognerà dunque cercarla nel testo della legge.

IV.

Le parole della legge suonano così. « Quando alcuno prenda una moglie e si unisca a lei, e poi ella non abbia grazia presso di lui, perchè avrà trovato in essa alcuna cosa vergognosa, scriva una carta di ripudio e gliela consegni e la mandi via di casa. Se ella escita dalla casa di lui va ad unirsi ad un altro uomo, e anche il secondo marito l'odia e le scrive la carta di ripudio e gliela consegna e la manda via di sua casa, o se muore questo secondo marito, che l'avea presa in moglie, non può il suo primo marito, che l'avea ripudiata, tornare a prendersela, perchè gli sia moglie dopo che è stata contaminata: perchè è abbominazione dinanzi a Jahvèh; e non rendere peccaminoso il paese che Jahvèh tuo Dio ti ha dato ». Questa è la Legge. Ora domandiamo anzi tutto, perchè è un abbominazione dinanzi a Dio riprendere una ripudiata? Forse per la causa per cui fu ripudiata? no: perchè potea essere sposata anche da un terzo; ma perchè avendola egli ripudiata e giudicata indegna di sè, massime se fu ripudiata anche da un'altro, non era più decoroso e conveniente per lui unirsi di nuovo a lei. Tale è il significato che danno anche Isaia (L, 1) e Geremia (III, 1).

V.

Alcuni critici però considerano i primi tre versi come la protasi ed il quarto come l'apodosi d'uno stesso periodo, ed intendono, che con le accennate parole si dà soltanto il precetto all'uomo di non sposare di nuovo

una donna che avea già ripudiata, e che il Deuteronomista non ha inteso mai d'istituire il divorzio, che per altro sarebbe stato nei costumi del popolo ebreo. Sicchè il senso sarebbe: « Se alcuno sposa una donna e poi la ripudia, e questa sia stata maritata ad un altro, egli non potrà più ripigliarla in moglie. » Così il Rosenmüller, il Reggio, il Reuss, l'Herxheimer, il Michaelis, il Saalschülz, il Castelli ed ultimamente il P. Hummelauer, h. l. La legge nel caso sarebbe « altamente morale, perchè senza tale proibiziono si sarebbe potuto fare da uomini corrotti commercio delle proprie mogli, mascherando il turpe mercato sotto la larva dell'atto legale del divorzio ». Aggiungono inoltre che il Legislatore, « se non ha voluto proibire il divorzio, perchè sentiva di potere su questo punto opporsi al costume, lo ha implicitamente dal lato morale disapprovato, considerando contaminata col primo marito quella donna repudiata che fosse passata ad altre nozze » (1).

Ora checchè si dica del giudizio di tali critici, consta che la prima spiegazione, che cioè qui si abbia una vera e propria legge, è confortata dalle parole di G. C. in S. Matteo, v. 32. « Dictum est: quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum ». Ma la seconda è anche probabile ed ammissibile, sia perchè il senso è ammesso dal testo originale, sia perchè nel Levitico XXI, 3 e nei Numeri XXX, 20, se pure questi libri sono, come crediamo, anteriori al Deuteronomio, si tratta del libello del ripudio, come già in uso, quando si proibisce ai sacerdoti di sposare una meretrice, una prostituta, o una ripudiata, e si comanda a questa di sciogliere il suo voto. Questo solo accenno e non altro abbiamo del ripudio in tutta la Bibbia. Laonde quando si porta l'esempio di Mosè, quasi avesse fatto divorzio dalla moglie, che poi

(1) Castelli David, *La Legge del popolo ebreo e suo svolgimento storico*, Firenze, 1884, p. 291 sgg.

Ietro suo suocero gli ricondusse (Exod. XVIII, 2), si cade in errore grave, voluto dai Rabbini solamente, e che se ben si studi il fatto, si mostra vero soltanto il contrario. Nè diverso valore hanno le espressioni allegoriche di Isaia (L, 1) e di Geremia (III, 1), perchè si riferiscono ambedue alla legge deuteronomica.

VI.

Questa seconda interpretazione spiega e fa meglio intendere il detto di G. C., che, cioè, Mosè, per la durezza del cuore degli Ebrei avrebbe loro concesso di ripudiare le mogli, in quanto che, servendosi essi del ripudio in alcune circostanze, come per diritto, difficile gli sarebbe stato farneli desistere con una legge contraria in tutto ai loro usi. Però (ciò che non è espresso nel Levitico e nei Numeri, perchè scritti per incidente) nel Deuteronomio non è lasciata libertà assoluta al marito di ripudiare le mogli a tutto lor talento, come vorrebbero le scuole di R. Hillèl e R. Akibà. Quivi è scritto che il libello del ripudio si poteva soltanto dare nel caso che il marito scoprisse qualche cosa vergognosa nella moglie; *erràth dabàr*, dice il sacro testo, che i Settanta traducono *turpe atto*, ἄ:χημον πρᾶγμα, Tertulliano *negotium impudicum*, e S. Girolamo *propter aliquam foeditatem*. Pone il suggello G. C. in S. Matteo XIX, 9, che scrive ἐπὶ πορνείᾳ, *propter fornicationem*, come l'intendeva anche la scuola rabbinica di Shammàï. Questa sola interpretazione, e non altra credo si possa dare alla voce *erràth*, che in radice significa nudità, e per nudità nella Bibbia si denota per eufemismo alcun che di turpe e contrario al pudore, come si può vedere nel Levitico al capo XVIII.

Giunti a questo punto mi sorge in mente una grave difficoltà, che quantunque, per quanto io sappia, non sia

stata da altri proposta, non mi sembra indegna di essere trattata, discussa e sottoposta al savio giudizio dei dotti. La Legge o l'uso, se più piace, giacchè anch'esso è talvolta regola di vita, perchè fosse lecito e valido il divorzio, richiedeva che la colpa della donna fosse commessa durante il matrimonio, o le bastava che fosse anteriore al medesimo? Non ignoro che la massima parte degli interpetri, se non tutti, l'intendono per colpa commessa durante il matrimonio, che in termini più proprii dicesi adulterio. Questa interpretazione si è fatta strada anche presso i Cristiani, specialmente dell'Oriente, sì che hanno per legittimo e valido il divorzio che abbia avuto luogo per tale causa. A me pare di no. Perchè l'adulterio era in ebraico notato colla parola *niuph,* ed il vangelo ha adoperato la voce πορνεῖα, fornicazione, anzichè μοιχεῖα, adulterio. Si dirà che le parole in questione sieno state adoperate in senso lato; ma nessuna legge ci obbliga senza ragione a cambiare significato a parole che sono adoperate propriamente, massime in materia molto importante e seria, qual era quella del matrimonio. Certo G. C. distinse nel luogo citato l'uno dall'altro, e chiamò coi loro nomi fornicazione la fornicazione, ed adulterio l'adulterio. Quella è intesa sempre per colpa commessa da persona non sposata, questo per colpa commessa da persona sposata. « Ed io vi dico », sono le parole di G. C., « che se alcuno lascia la propria moglie, se non per causa di fornicazione, μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, e sposa un'altra, commette adulterio, μοιχᾶται, e chi sposa quella che è stata licenziata commette adulterio, μοιχᾶται ».

L'eccezione che si trova in S. Matteo e manca nel luogo parallelo di S. Marco, pare messa a posta per chiarire il vero significato delle voci *erràth dabàr* della legge deuteronomica, contro le fantastiche spiegazioni e conclusioni delle scuole rabbiniche, che cioè era lecito all'uomo abbandonare la moglie non per qualunque causa,

ma solo nel caso di fornicazione [1]. Se dunque la colpa della donna era solo di fornicazione, questa dovea essere, per la Legge, commessa prima del matrimonio, altrimenti essa avrebbe peccato di adulterio. Tanto per parlare chiaramente e con proprietà. L'uomo se ne avvede durante il matrimonio, e se gli piace, si tiene la donna, se non gli piace, se questa non trova grazia appresso di lui, le dà la carta di ripudio e la manda via di casa, ed essa riman libera di sposare chi se ne contenta. Ora io domando, è questo un vero e proprio *ghet* come lo dicevano gli Ebrei, o libello di divorzio, come noi l'intendiamo? A me pare di no. Credo invece che sia una dichiarazione di nullità del matrimonio, posto che l'uomo, come dà ad intendere la legge, abbia avuto intenzione di sposare, non una *sotà* o traviata, ma una *bethulà*, o *almà*, cioè vergine. Tale conclusione non ha nulla di stonante, quando si consideri che nel matrimonio l'intenzione è tutto, e molti, e molti casi di matrimonii nulli, per mancanza d'intenzione, si danno anc'oggi nella legislazione canonica e civile. Anche nel Talmud, i Rabbini che nel trattato *ghittin* o dei Divorzi dicono molte frivolezze, nel *qiddushin*, o degli Sponsali, sono minutissimi riguardo all'intenzione.

VII.

Nè questo sarebbe stato il solo caso d'un matrimonio nullo; molti altri lo impedivano, p. e. la disparità di religione; e se contratto e consumato, erano gli sposi co-

---

(1) Altri ha giudicato che le parole μὴ ἐπὶ πορνείᾳ non sieno state dette da G. C., ma che sieno una chiosa di S. Matteo. Certo la sentenza ha più forza senza di esse, come si ha in S. Marco. Ma posto che vi sono, nè d'altra parte consta che sia una chiosa, bisognerà accettare il testo come è, ed insieme il significato che ne abbiamo dato noi, se non si vuole avere una porta aperta al divorzio.

stretti a separarsi, e se trattavasi di unioni incestuose, erano anche puniti di morte. Le cause dirimenti ed impedienti sono la maggior parte notate nel Codice Sacerdotale. La legge era necessaria per il popolo eletto, sia perchè questo togliesse da sè alcuni usi illeciti appresi da altri popoli con cui viveva, sia perchè non si insozzasse del putridume delle genti, dalle quali era circondato. Abramo avea sposato Sara, che era sua sorella, non però uterina, ma per parte di padre solamente, e Mosè proibisce di sposare qualunque sorella propria, qualunque fosse la sua origine, come proibisce di unirsi a due sorelle contemporaneamente, quantunque Giacobbe avesse sposata l'una dopo l'altra Lia e Rachele, ambedue nate dallo stesso padre, Labano. Le altre leggi riguardanti i matrimonii ed unioni incestuose, ed i peccati tutti contro natura, sono emanate per premunirli contro le consuetudini empie dei luoghi da cui erano usciti e in cui doveano entrare. « Iuxta consuetudinem terrae Egypti in qua habitastis, non facietis vos: et iuxta morem regionis Chanaan ad quam ego introducturus sum vos, non agetis, nec in legitimis eorum ambulabitis » (Lev. XVIII, 3). Non entrerò nella descrizione e nei particolari dei costumi di tali genti, da cui vuole Iddio che si tengano lontani gli Ebrei, per non offendere le caste orecchia di nessuno, ma che tutte quelle genti, « universae gentes » v. 21, ed altre ancora non notate da Mosè, sieno state contaminate da peccati descritti, e legittimati anche dalla religione, non v'è storia nè monumento antico che non lo attesti. E per portare solo un esempio tratto da un monumento di recente scoperta, il codice di Hammurabi ammetteva la prostituzione delle figlie a fine religioso per parte dei parenti, che quello mosaico proibiva. « Non profanare la tua figlia per farla prostituta, e non si prostituisca il paese e non si riempia d' infamia » (Levit. XX, 29).

VIII.

Questa sola legge riguardante il matrimonio, legge di alta moralità, unita a quella in cui si dichiara l'unità di Dio e l'amore del prossimo, ed al precetto di non consegnare lo schiavo fuggitivo all'antico padrone, quando la legge di Hammurabi condannava il ricettatore alla morte, basterebbe a mostrare anche ai ciechi che il Codice Sacerdotale mosaico non dipendeva, nè potea dipendere da alcun codice babilonese. Non già che Mosè nulla abbia dovuto o potuto prendere da altre nazioni più civili, che si riferisca p. e. alla sanzione penale, alle forme esteriori dei riti, compresi i sacrificii cruenti ed incruenti, ed anche quello del capro emissario, secondo che ne attesta Dyneley Prince (1), nonchè le prescrizioni medicinali della lebbra, il modo di amministrare la giustizia, la divisione del tempo, i pesi e le misure ecc., perchè il savio legislatore toglie il buono dovunque lo trova, e d'altra parte gli Ebrei non erano un popolo nato per vivere in aria e nelle nuvole; ma confessare che vi sia un qualche incontro di vedute che è pur naturale tra legge e legge, ed anche qualche dipendenza da altri codici che precedettero, e sostenere a priori che Mosè, o chiunque invece di lui abbia esteso il Codice ebraico, giacchè non voglio entrare in una questione che non mi tocca, dipenda da Babilonia, è tutt'altra cosa. Ci vorranno molti e molti secoli ancora, come un dotto uomo rispondeva testè nel Congresso degli Orientalisti al Prof. Haupt, prima che si possa provare una tesi sì strana. Anche le leggi delle XII Tavole, anche la legge Salica, anche il codice Napoleonico s'incontrano in qualche

(1) *Le bouc émissaire chez les Babiloniens. Journal asiatique*, Luglio-Ag., 1903, pagg. 133 seg.

punto, come sapientemente mostrava il Dareste nel *Journal des Savants* (1902 fasc. Oct.-Nov.) con quello di Hammurabi, eppure nessuno avrà l'ardire o la sfacciataggine di dire che essi abbiano preso qualche articolo da questo che dovea ancora scoprirsi. Piuttosto, giacchè ora è stato scoperto il Codice intero di Hammurabi, tutto scritto in una sola pietra di diorite, 2250 anni circa prima dell'E. V. e circa 800 prima di Mosè, perchè qualche ingenuo critico non abbandona certi preconcetti antichi, e creda che 800 anni dopo di Hammurabi si sapesse ancora pensare e scrivere, e che Mosè abbia potuto veramente far scrivere, secondo un uso antichissimo, il suo codice sopra delle pietre come è detto al C. XXVII, 2-3 del Deuteronomio? Anzi si potrebbe riformare un'altra idea, ed è che, l'abbia potuto prima scrivere su papiri, che si sarebbero poi conservati in luogo sacro; perchè egli proveniva dall'Egitto, ove già da qualche migliaia d'anni si sapeva scrivere su carta papiracea, come è attestato da molte e molte scoperte. Chi sa poi che scavando, (e la terra di Canaan è del tutto inesplorata) non si trovino ancora le pietre con sopra trascritto il codice di Mosè come fu trovato quello di Hammurabi? Però consiglierei a non far scavi, perchè, nel caso non si trovasse nulla, qualche critico non ne abbia ad impugnare la esistenza.

IX.

Ma per tornare al nostro argomento, ho supposto dianzi che la legge deuteronomica del C. 24 non tratti di divorzio propriamente detto, ma di ripudio per mancanza d'intenzione, o di nullità di matrimonio. Ora, contro la sentenza comune, trovo che il senso letterale del testo preso isolatamente possa essere conforme all'una o all'altra opinione, perchè le parole: « Se alcuno prende una donna e poi non gli piace perchè ha trovato in lei

alcuna cosa vergognosa », si possono intendere o di una scoperta che lo sposo abbia fatto di atti turpi preesistenti all'unione coniugale, o di un peccato di adulterio commesso dopo il matrimonio. A non tenere la seconda opinione mi consigliano e persuadono alcune leggi a questa parallele, che per me hanno non lieve, ma gravissimo valore. Anzi tutto, io credo che la cosa vergognosa di cui si parla nella legge, non possa significare altro che un atto *contra sextum*, che per eufemismo il legislatore chiama sempre *errá*, nudità, tutte le volte che tratta di peccati di questo genere, come si può vedere esaminando i cap. XVIII e XX del libro Sacerdotale e Levitico, il I Samuele XX, 30, Ezechiele XVI, 33, XXIII 10 e 18; Treni I, 8, Osea II, 9. Nella legge dunque, se si vuol tenere la comune e tradizionale interpretazione bisognerà supporre che parlisi di adulterio, o nel peggior dei casi di peccati contro natura. Ora per l'adulterio e per gli altri c'era la pena di morte. Dunque era inutile, almeno nella mente del legislatore, la carta del divorzio. Si dirà, che la legge tratti di un adulterio noto al pubblico, o commesso dinanzi a testimonii, non secreto e noto soltanto al marito, il quale avrebbe avuto il potere, come nella legge di Hammurabi, di perdonare alla moglie. Se non che il legislatore non sanziona per peccati secreti, e d'altra parte la legge non distingue, e nel suo tono è inesorabile. « Quando si trovi uno a giacere con la moglie di un altro, ambedue muoiano, l'adultero e l'adultera, e sgombrerai il male da Israele ». *Deut.*, XXII, 22. E d'altra parte, a chi ben osservi, la carta del divorzio equivaleva a una accusa, a rendere pubblico un atto che nel caso sarebbe stato secreto. È difficile adunque, per non dire impossibile, che nella legge in questione colla parola *errá* Mosè abbia voluto significare l'adulterio. Qual morte toccasse all'adultera non è detto, però si può supporre che fosse quella della lapidazione, cui veniva condannata anche una *arusá*, fidanzata, *desponsata*, che fosse sor-

presa con un altro in città, come si ha dalla legge che immediatamente segue. « Se una giovane sarà sposata ad un uomo, ed un altro, trovandola dentro alla città, sarà giaciuto con lei, menateli ambedue fuori alla porta di quella città, e lapidateli con pietra, sì che muoiano; la giovine, perchè non avrà gridato, (essendo) nella città, e l'uomo, perchè avrà violato la donna del suo prossimo » (v. 23 e 24). Seguono altri due casi in cui la donna è giudicata innocente, perchè sopraffatta dalla violenza, la quale se era fidanzata e sorpresa in campagna, in un luogo cioè dove inutilmente avrebbe gridato al soccorso, veniva risparmiata, e se era libera, si condannava l'uomo a sposarla, col patto che non l'avrebbe mai potuta ripudiare, ed a pagare al padre della giovane una multa di 50 sicli d'argento (vv. 25-29). Il P. Hummelauer (*Deut.* p. 401) crede che in tutti i casi trattisi « de violenta oppressione coniugatae, desponsatae, solutae » (v. 22, 23, 28). Ma nei primi due almeno non appare, perchè la donna violentata sarebbe stata condannata ingiustamente, d'altra parte il testo, per quanto si tormenti, non ammette un tal significato. Anzi l'oppressione non appare nemmeno nel terzo caso, della donna cioè sorpresa in campagna. Qui la legge nel dubbio è benigna soltanto, supponendo la violenza, dove non può provare la correità. Come si vede dunque, il legislatore non lascia affatto adito al divorzio per causa di adulterio. Punisce i rei irrevocabilmente di morte, e se la donna è libera e l'è fatta violenza, il violatore è obbligato a sposarla.

X.

Non basta. La Legge ha un altro caso che è parallelo al nostro, e trovasi al capo XXII, 13-21 del Deuteronomio. Esso è così concepito: « Quando alcuno prendesse moglie e si unisse a lei e poi l'odiasse, e le

imputasse delle cose calunniose e spargesse contro di lei diffamazione, dicendo: presi questa donna e me le avvicinai, ma non le trovai la verginità; il padre e la madre della giovine producano i segni della verginità di lei agli anziani della città. E il padre della giovine dica agli anziani: Mia figlia detti a quest'uomo per moglie, e poi la odiò. Ed ora egli le appone cose calunniose dicendo: Non ho trovata a tua figlia la verginità; ma questi sono i segni della verginità di mia figlia, e stenderanno il panno dinanzi agli anziani della città. Allora gli anziani di quella città prenderanno quell'uomo e lo puniranno e lo condanneranno in cento sicli d'argento, che daranno al padre della giovine, perchè avea sparso diffamazione contro una vergine d'Israele, e sarà sua moglie: non potrà ripudiarla per tutta la sua vita. Ma se la cosa fosse vera, che non si fosse trovata verginità alla giovine, condurranno la giovine alla porta della casa di suo padre, e la gente della città la lapiderà, sicchè muoia; imperocchè ha commesso vituperio in Israele, fornicando in casa di suo padre. E tu, sgombrerai il male di mezzo a te ». Questo è il caso, questa è la legge. Ora lasciando stare la questione, trattata da molti, dei segni della verginità, e se questi fossero sempre sicuri indizi per provare l'innocenza o la reità di una giovane, mi fermo in primo luogo sulla circostanza del tempo. Alcuni, come il Castelli lodato (1), credono che il marito in qualunque tempo, quando si sia annoiato della moglie, possa accusarla di mancata verginità, e portano ad argomento che il panno, di cui è parola nella legge, fosse dato a conservare al padre della sposa. Non so se ora in alcun tribunale si accetterebbe una deposizione di simil fatta. Per lo meno, se alcuno osasse, moverebbe le risa dei giudici. La stessa impressione mi penso avrebbe fatta nei seniori d'Israele, e la ragione è facile intenderla, nè

(1) Castelli David, l. c., p. 279.

è d'uopo che io mi fermi oltre per spiegarla. Intendo dunque che la legge vada spiegata per il tempo prima del matrimonio consumato, « de primo viri cum uxore concubitu », che soltanto allora, ed anche sì e no, poteva accorgersi lo sposo dello stato verginale e riferirne; dopo, sarebbe stato per lo meno atto da ingenuo, ed inutile.

La stessa Mishnà appoggia questa sentenza, quando nel trattato *Chethubòth* (C. 1), cioè *della dote e delle scritte matrimoniali*, dice che la vergine debba sposare nel quarto giorno della settimana e la vedova nel quinto, perchè i giudici sedendo *pro tribunali* nelle città il dì secondo e quinto di ciascuna settimana, se lo sposo abbia qualche lite da trattare riguardo alla verginità della sposa, possa muoverla subito. Ora stando così le cose, siccome la legge è parallela a quella del libello del ripudio, e cominciando l'una e l'altra con le medesime identiche parole, se una debbasi intendere per il primo atto dell'uso del matrimonio, allo stesso modo debbasi intendere l'altra. Ho detto che le parole con cui cominciano le leggi sono identiche in ambedue, ora aggiungo che l'una e l'altra sono informate allo stesso spirito ed ai medesimi concetti. Una comincia « quando alcuno prenda moglie e si unisca a lei, » e l'altra parimenti, « quando alcuno prenda moglie e si unisca a lei, » la prima continua: « e poi l'odia, » e la seconda: « e poi ella non trovi grazia appresso di lui ». Quella aggiunge: che l'accusa presso gli anziani *per mancata verginità*, e questa che la licenzia per lo stesso motivo, *per cosa vergognosa*. Una donna cerca di provare la propria verginità, e l'altra si contenta del libello del ripudio per poter sposare un altro uomo. Chi non vede che trattasi di due casi di una medesima legge messi in diversa posizione? L'uno, libero di tenerla o no, la ripudia, perchè la sua intenzione era di sposare una vergine, e quindi il matrimonio è dichiarato nullo, l'altro parimente libero,

ma pentitosene dopo, od offeso forse dell' inganno e dell'infedeltà della moglie, l'accusa ai magistrati, i quali l'assolvono se innocente, e la condannano se rea. Ma allora a che questa differenza di trattamento? Io mi penso, e l'argomento dai diversi casi stabiliti nella Mishnà, specialmente nel trattato *Sotà,* che fosse questione di dote.

Nell'uno dei due casi lo sposo insieme col libello del ripudio restituisce la dote, nel secondo, provata la reità della donna, il marito se la ritiene; ecco perchè diventa anche crudele con lei. Alcuni credono questa legge durissima, perchè non vedono la pena proporzionata alla colpa. Ma se si considera che il gastigo della rea era la lapidazione, sappiamo da questo solo fatto che era condannata come adultera, e che perciò essa era legata allo sposo almeno per mezzo degli sponsali, i quali vincolavano l'uno e l'altra non altrimenti che il matrimonio consumato. Ma vi ha di più. Tanto nel caso della donna che soffrì violenza, quanto nell'altro di quella che fu accusata dal marito ingiustamente, è detto che questi non la potranno mai più ripudiare. Come ciò, se esse potevano in seguito mancare al loro dovere? Certamente, ammessa l' istituzione del divorzio, sarebbe stato ingiustizia privare il marito di un diritto comune a tutti gli altri e per una colpa già giudicata e punita. La donna in tal guisa avrebbe potuto vivere licenziosamente senza che il marito potesse dirle nulla. Resta dunque che i mariti non le poteano ripudiare, perchè ambedue furono conosciute non da altri che da loro solamente. L'atto giuridico dunque, per trovare la causa del divorzio, deve cercarsi soltanto al principio del matrimonio, quando si può provare se la sposa sia vergine o no.

XI.

Nel caso dubbio, se p. e. il marito accusava senza alcuna prova, ma per semplice sospetto, la moglie, e

questa negava, c'era la legge della zelotipia o la prova dell'acqua amara. Il rito di questa, accompagnato da maledizioni e da esecrazioni, è narrato nel libro dei Numeri, v. 12 segg. E perchè la prova potesse aver luogo, bastava secondo la Bibbia il solo sospetto nel marito dell'adulterio « et hoc maritus deprehendere non quiverit, sed latet adulterium et testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro, v. 13 ». Per costituire poi la materia del sospetto fondato, o della zelotipia, secondo i Rabbini, bastava che il marito avesse proibito alla moglie, presente qualche testimonio, di parlare con chi avesse dei sospetti. Così al capo del trattato *sotà*, o della Traviata, ove è descritta ancora la cerimonia di tutta la umiliante funzione, che, a togliere la monotonia e serietà dell'argomento, piacemi narrare in compendio. Accusata, la donna era tratta nel gran Sinedrio di Gerusalemme, ed ivi veniva spaventata in mille modi, perchè confessasse la colpa di cui poteva anch'esser innocente. Figlia carissima, poi, le aggiungeva cambiando tono, il sacerdote, forse il troppo vino, la gioventù, la vicinanza di qualcuno, una grave tentazione, cui non valesti a resistere, ti ha fatto cadere. Orsù, per quel Dio grande in onore del quale si fa questa cerimonia, non esporti alla prova dell'acqua (c. 4). Se essa confessava la colpa, rinunziava alla dote matrimoniale e se ne partiva libera. Ma se rispondeva: Io sono innocente ed illibata, era strascinata alla porta orientale del tempio, detta porta di Nicanore, ove erano soliti provare le donne sospette, purificare le puerpere, mondare i lebbrosi; e quivi il sacerdote, afferratala per le vestimenta, la tirava fino a stracciargliele di dosso e denudarla. Quindi le scioglieva i capelli, e, se la donna era vestita di bianco, si faceva rivestire di nero, strappandole insieme di dosso tutti gli ornamenti che avea, monili, orecchini, anelli. Ciò fatto, di sopra le mammelle le si cingeva il petto d'un ramo di salice, e tutto alla pre-

senza di chiunque avesse voluto, eccettuati solo i servi, le serve e le donne disoneste. Quindi il marito in un cesto formato di salici portava le offerte del sacrificio, e le dava a tenere alla moglie, perchè si stancasse. L'offerta era quella descritta nei Numeri v. 15. Allora il sacerdote porta una fiala di terra cotta nuova e la riempie di acqua santa, che deve togliere dal gran *Labro*. La quantità prescritta d'acqua è di un mezzo *log*, cioè undici centilitri. Quindi entra nel tempio dalla parte destra ove vi è una fossa piena d'acqua, della larghezza e profondità di un cubito, chiusa da un coperchio di marmo, che ha un anello nel centro per potersi rimuovere. Tolto il coperchio, vi getta dentro tanta polvere spazzata dal Santuario, che si possa vedere sulla superficie. Poi tornato alla donna comincia le imprecazioni che sono quelle stesse della Bibbia, l. c. v. 19-22. Alle quali imprecazioni la donna risponde *amen, amen*. Quindi il marito toglie le oblazioni dalla cesta e le mette in un vaso sacro che di nuovo dà a tenere alla moglie, mentre il sacerdote, sostenendo colle proprie le mani della donna, le agita secondo il rito dell'ostia pacifica, cioè le allontana dal suo petto e le ritira, le solleva e le abbassa, proprio come il diacono col celebrante nell'offerta del calice. Finita questa cerimonia, il sacerdote, presa una parte dell'oblazione, la brucia, il resto se la dividono fra di loro i ministri dell'altare. Quindi cancella in quell'acqua che la donna dovea bere, tutte le imprecazioni scritte in un foglio fino all'ultima lettera. Però se essa, prima che fosse cancellato lo scritto, diceva: « Non voglio bere », la carta si conservava, nè poteva servire ad altro uso e per altri, e le oblazioni si disperdevano *per domum cineris*. Se dopo cancellata la carta, la donna dicea: « Sono rea », le acque si spandevano e le offerte si gettavano nel posto della cenere. Se poi essa, dopo cancellato lo scritto, ricusava di bere, la obbligavano colla forza. Ma non ancora avea finito di bere, che il

volto diveniva livido, gli occhi le uscivano fuori dell'orbita, e le vene le s'ingrossavano. Allora tutti gridavano: « Cacciatela fuori, perchè l'atrio non abbia ad insozzarsi ».

Però se aveva qualche merito di opera buona, l'effetto dell'acqua rimaneva frustrata. Perchè v'ha qualche merito che ha forza per un anno, altri per due, altri per tre. Onde diceva Ben-Asai: ciascun padre è tenuto ad insegnare alla figlia la Sacra Scrittura, perchè, se per sorte sarà obbligata a bere l'acqua amara, sarebbe sicura che in virtù dello studio della Torà rimarrebbe sospesa la sua forza nociva. Cattivo consiglio è questo, riprendeva Eliezer. Chiunque insegna alla sua figlia la Legge le insegna l'arte di amare. Fin qui il capitolo della *Sotà*, che tratta della cerimonia usata dagli Ebrei per conoscere, se una donna fosse rea o no d'adulterio, nel caso di Zelotipia da parte del marito. Il rito da noi descritto è antico, in quanto che suppone la preesistenza del tempio di Gerusalemme, e corrisponde alla legge pubblicata nel libro dei Numeri, senza miscugli, o quasi, di usi adulterati.

XII.

Si è detta superstiziosa questa legge mosaica, ma credo molto leggiermente. Perchè quantunque abbia del primitivo, si mostra più civile di quella escogitata nel medio evo e durata quasi fino a noi, della tortura cioè, che costringeva per forza, quasi, un innocente a dire il falso e dichiararsi reo d'una colpa non commessa, pur di essere liberato dai tormenti insopportabili, cui era assoggettato. Era più civile della prova del fuoco tanto in uso nello stesso medio evo, e, ciò che più importa al caso nostro, della prova dell'acqua del Codice di Hammurabi, nella quale veniva gettata quella che per semplice relazione d'un terzo era accusata di adulterio (§ 132), ovvero del giudizio di Dio che sperimentava colui che

credendo di aver ricevuto un malefizio si gettava nell'acqua; la quale se lo ingoiava, egli era dichiarato reo, e la sua casa passava a chi gli avea fatto il malefizio, se lo rigettava sano e salvo alla riva, il suo nemico era degno di morte. Era questione di saper nuotare o no (§ 2). Nella Legge Mosaica, per contrario, si sottoponeva la donna, solamente, ad una tortura morale ed interna; in quanto che se rea, dinanzi a quell'apparato di riti e d'imprecazioni, che ella stessa alla presenza di Dio richiamava sopra di sè, potea darsi che si spaventasse e confessasse la sua colpa. Se la coscienza non l'accusava di alcun delitto, nulla avea a temere. In sostanza poteva darsi il caso, che una donna robusta negasse, anche se traviata, ma non mai si poteva dare, che un'innocente si confessasse traviata, come nella tortura del corpo. Ad ogni modo, ciò che importa a noi, la Legge Mosaica, anche nel caso di zelotipia, suppone che, se la donna si confessi rea di adulterio, muoia; se innocente, dopo il processo religioso, rimanga al marito; quindi nessun divorzio per colpa di adulterio; divorzio che ci è dato supporre dalle parole della Mishnà, quando dice che se la donna si confessa rea, rinunzia alla sua dote e se ne parte libera. Ma qui, lo ripeto, non è questione di legge, ma di abuso della legge, e della sua interpretazione. Perchè Mosè, il legislatore sapiente, ci lascia intravvedere, che se la donna non confessa, e pure è rea, ma la sua colpa non si può affatto provare per mancanza di testimoni, non si può nemmeno punire; si lascia la cura a Dio di colpirla di una malattia che può essere, come credono alcuni, idropisia dell'ovaia, e di sterilità, sì che sia di spettacolo alle genti. Rimanga però col marito esente di colpa, e porti ella sola la sua iniquità, come è scritto nell'ultimo versetto. Questo è tutto. I rabbini però, man mano che il mal costume dilagava per mezzo di una civiltà appresa dai pagani, cercarono di ridurre a nulla il processo della zelotipia, circoscrivendolo dentro confini

molto ristretti; perchè, secondo essi, la donna non poteva essere sottoposta alla prova dell'acqua, se il marito non si fosse conservato casto per tutta la vita, cosa molto difficile, per non dire impossibile, in quei tempi; se essa fosse zoppa, o cieca, o muta, o sorda, o monca, o moglie di un uomo che avesse uno di questi difetti [1]. « La ragione giuridica di queste esclusioni non si saprebbe « comprendere, scriveva il prof. David Castelli israelita, « ma i Rabbini le istituirono, interpretando la scrittura « col loro modo di esegesi. Però apparisce la ragione giu- « ridica di altre esclusioni, cioè della donna sposata sem- « plicemente con l'anello, perchè il matrimonio non è an- « cora perfetto, della minore od anche dell'adulta moglie « di un minore, come della demente o moglie di un de- « mente; perchè mancherebbe nell'una e nell'altra la giu- « ridica capacità; della donna obbligata per diritto di le- « virato; perchè il cognato non può avere tutti i diritti « del marito » [2]. In somma le restrizioni della legge furono tante, e gli adulterî crebbero in modo che, poco tempo prima della conquista romana, si credette meglio di abolirla, ed il merito di tale abolizione fu data al dottore Jochanán figlio di Zaccai [3]. Che poi veramente non ci fosse più serietà nell'osservanza della legge si prova dal fatto della donna adultera presentata a G. C. dagli scribi e dai Farisei con grande solennità, e rilasciata con comica leggerezza. Fece loro paura la proposta di essere i primi a lapidarla, come testimoni secondo la legge, purchè fossero innocenti, cioè non rei della medesima colpa della donna. L'essersi tutti sino all'ultimo, l'uno dopo l'altro, partiti, mostra che la loro coscienza non era tanto pura (Ioh. VIII, 3 seg.).

---

(1) Sota, 28 *a*, 27.
(2) Sota, 22, 26, 27. Castelli, l. c., p. 377.
(3) Sota, 47 *a*.

XIII.

Nell'Antico Testamento non troviamo nessun fatto che ci spieghi il diverso trattamento della donna accusata e giudicata, e di quella che fu repudiata; quindi difficile appare la soluzione del caso. ed inesplicabile del tutto per chi spieghi la legge nel senso degli Ebrei e tradizionale. Però nel Vangelo c'incontriamo in un caso che ci chiarisce benissimo la cosa senza nessunissima difficoltà, e ci è dato dai più puri degli sposi, S. Giuseppe e la Beatissima Vergine Maria. Essi aveano celebrati solamente gli sponsali, quando la Vergine fu annunziata dall'Angelo, ed in lei s'incinse e s'incarnò il divin Verbo, e poi partì per visitare S. Elisabetta, presso la quale stette quasi tre mesi (Luca I, 51). Tornata quindi a casa, e venuto il tempo del matrimonio, Giuseppe s'accorge della gravidanza di Maria. « Cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph, antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu Sancto ». La voce *desponsata* va presa in un senso proprio e stretto, non figurato e largo, egualmente che la corrispondente greca μνηστευθείσης, che significa « avendo celebrati gli sponsali »; dopo le nozze per cui la sposa diveniva *nupta*, o γυνή secondo il testo greco, entrava in casa dello sposo, quindi « *antequam convenirent* » πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς, si deve intendere nel significato di » *nubere* », perchè l'andare alla casa dello sposo per convivere con lui, era segno che il matrimonio era stato celebrato. Perciò dice il Vangelo che S. Giuseppe, istruito e persuaso dall'Angelo, παρέλαβε τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, *accepit Mariam coniugem suam*, prese Maria a sua sposa, cioè celebrò il matrimonio. Questa interpretazione è nota ed abbracciata da tutti i critici, nessun forse escluso; ma non tutti, credo, sapranno che in Giuseppe si verifichino

e si spieghino i due casi o le due leggi dinanzi esposte. Egli, ignorando il mistero della incarnazione divina, essendo giusto, e perciò non volendo, nè potendo abitare con chi credea infedele, perchè, secondo il Savio, « chi convive con una adultera è stolto ed empio » (*Prov.* XIII, 22), si trova nel cimento, o di accusarla e deferirla dinanzi al tribunale dei Seniori, o di ripudiarla. Dispiacendo al suo animo mite la prima idea, si accingeva a mettere in esecuzione la seconda, quando in visione fu messo a parte del gran mistero, e se ne astenne, indotto per di più a tenersela come sua sposa. Questo e non altro è il significato delle parole: *Ioseph autem cum esset iustus, et nollet eam traducere*, παραδειγματίσαι, come ha il greco, cioè esporla alla pubblica ignominia, trascinandola dinanzi ai tribunali, *voluit occulte dimittere eam*, λάθρα ἀπολῦσαι, sciogliere cioè ogni legame con lei, ripudiandola. La voce λάθρα, occultamente, è detta in opposizione all'altra παραδειγματίσαι, perchè per mezzo dei tribunali faceasi grande pubblicità, e la donna veniva punita, perchè si sgombrasse il male di mezzo al popolo, come terminano le due leggi parallele dei cap. 22° e 24° del Deuteronomio, che davano facoltà allo sposo, o di accusare la donna creduta infedele, o di repudiarla semplicemente.

XIV.

Per finire: la vera spiegazione della legge del ripudio, per me, finora non è stata data; certamente almeno non è affatto chiara, come asserisce anche il P. de Hummelauer, non ostante i molti commenti fattivi sopra e da Ebrei e da Cristiani. La causa di ciò credo che si debba cercare e nella natura corrotta dell'uomo che ha falsato per secoli e secoli il significato vero della medesima, ammettendola come legge approvante il divorzio di persone legittimamente e validamente unite in

matrimonio, e nella essenza stessa del matrimonio, che, quando è legittimo e valido, è indissolubile, per cui ogni divorzio diventa nullo, perchè contrario alla legge naturale e divina. In una sola circostanza il divorzio è lecito e valido, quando cioè il matrimonio è nullo; fuori di questo caso non vi è legge che possa giustificarlo.

XV.

Però ad alcuno parrà sanzionata la legge del divorzio dalle parole di Malachia II, 16, « Ki-sanè shallàḥ », che i Settanta e la Volgata traducono « quando tu odii (la moglie) licenziala ». Tal significato, quantunque non ripugni alla costruzione ebraica, non è difeso dal contesto. Ond'io credo che si sia così tradotto, perchè il senso tornava più conforme alle idee che gli Ebrei si erano, coll'andar dei tempi, formate della legge deuteronomica. Ma la cosa non va in tal modo. La frase in questione può ricevere un altro significato, e questo più vero, perchè meglio si adatta al concetto dell'autore. Questo sarebbe: « che egli (cioè Iddio) odia il rimandare (cioè la moglie) ». Tale interpretazione non è stata data per forzare la frase ad esprimere una privata opinione di chicchessia, ma perchè così credo debba essere, nè d'altra parte essa è nuova. Fu data dal Rabbino Channan, e fu riportata da Arias Montano nel sec. XVI, da Cornelio a Lapide ed ultimamente da parecchi, come dalla *Sacra Bibbia volgarizzata* da S. D. Luzzatto e continuatori (Rovigo, 1868), dall'editore della Bibbia nella versione di Diodati.... riveduta ed emendata sugli originali ebraico e greco (Londra, 1855, in 8°), dal P. I. Knabenbauer nel *Commentarius in Prophetas Minores,* Parisiis, 1886, p. 462, dal Bunsen, dal Nowack, dal Keil e da altri.

La materia stessa lo richiede, perchè è appunto contro il divorzio, che gli Ebrei faceano, per sposare donne stra-

niere. Perciò il Profeta, come G. C., di cui fu Precursore, si richiama alla legge di natura e religiosa, dicendo: « Non abbiamo noi tutti uno stesso padre? Non vi ha uno stesso Dio creato? Perchè usa dislealtà l'uno inverso dell'altro, violando il patto dei nostri padri? Giuda ha usato dislealtà, ed abominazione è stata commessa in Israele, perchè Giuda ha profanata la Santità del Signore che l'ha amato, e ha sposato delle figliuole di dei stranieri.... E in secondo luogo voi fate questo, voi coprite di pianto, di lagrime e di strida l'altare del Signore (¹). Talchè egli non riguarda più alle offerte e non riceve dalle vostre mani cosa alcuna a grado. E pur dite: Perchè? Perchè il Signore è stato testimonio fra te e la moglie della tua giovinezza, inverso la quale tu usi dislealtà, benchè ella sia tua consorte e la moglie del tuo patto. Or non fece egli un (solo uomo)? eppure egli avea abbondanza di spirito. E che vuol dire quell'un (solo)? Egli cercava una progenie di Dio. Guardatevi adunque sopra lo spirito vostro, che nessun di voi usi dislealtà verso la moglie della sua giovinezza. Che egli odia il rimandar[la], dice il Signore Iddio d'Israello, e chi copre di violenza i suoi vestiti (²), dice il Signore degli eserciti. Guardatevi adunque sopra lo spirito vostro e non vi tradite ».

Qui il Profeta con varî argomenti cerca di stornare gli Ebrei dal divorzio. Il primo è che Iddio sin dal principio del mondo sancì il vincolo del matrimonio e volle che fosse perpetuo. Iddio stesso fu testimonio del patto tra loro stretto nella loro adolescenza, e questo patto di amore vieta che sia in alcun tempo sciolto, chè sarebbe far offesa a lui che presenziò il contratto. « Guardi il

(¹) A questo v. forse alludeva un dottore del Talmud quando scriveva: « Quando alcuno ripudia la propria sposa, anche l'altare ne piange. » *Ghittin*, 90.

(²) In stile orientale « veste del marito » chiamasi la moglie.

Signore fra me e te », disse Labano a Giacobbe, « quando non ci potremo vedere l'un l'altro. Se tu affliggi le mie figliuole, ovvero, se tu prendi altre mogli sopra le mie figliuole, vedi: nessun uomo è testimonio fra noi, ma Iddio è testimonio fra me te » (Gen. XXXI, 49). In secondo luogo dice che Iddio creò un sol uomo e una sola donna, e volle che tra questi due, come spiega S. Girolamo, e per conseguenza fra tutti i coniugi che da questa unione doveano discendere, e di cui questa era il tipo, vi fosse un solo ed indivisibile coniugio. Proibiva dunque di rompere questa legge e questa unità di coniugi, ed esortava a non essere degeneri dai loro protoparenti. Il terzo argomento lo cava da un solo spirito che Iddio soffiò nel primo uomo *in animam viventem*, del quale spirito, non però numericamente, ma in specie, volle che fosse a parte la consorte di lui. Era, creata tale che potesse dirsi, come oggi si chiama, la metà del marito. Inoltre, la causa e il fine per cui sarebbe Eva parte di Adamo, perchè da lui Dio avrebbe preso anche il corpo di lei, fu per ingenerare in essi sommo amore fra loro e perfetta unione, in guisa che non potessero mai avere nemmeno il pensiero di separarsi col divorzio, per non rompere quella unità di corpo e di animo, la quale, dice il lodato S. Girolamo, non è umana ma divina, perchè da Dio loro inspirata, quasi come una particella del divino spirito (1). Dopo tali argomenti non ha più luogo l'interpretazione della Volgata e quasi commune: « Pur tuttavia se tu odii la tua moglie, licenziala », perchè stride e stuona maledettamente con tutto il contesto; ma per contrario torna a proposito l'altra, che è pur conforme al testo originale: « Non vogliate usar dislealtà inverso la moglie della vostra adolescenza, perchè io odio il rimandarla ».

(1) Cfr. Corn. a Lapide n. c.

XVI.

Con tali parole il Profeta richiama alla dignità antica la donna, la quale non fu creata perchè fosse schiava, ma compagna dell'uomo, ed aiuto del medesimo nella vita e nella procreazione del genere umano. La quale dignità, sconosciuta dalla legislazione e dai costumi pagani, portò un grave insulto alla legge divina e naturale, e fu un delitto del quale non rimasero immuni nemmeno gli Ebrei, specialmente nel tempo che furono più a contatto dei Gentili. Altra è la condizione della donna descritta nel Genesi, altra quella delle reduci d'Egitto. Mosè stesso è obbligato ad adattare le sue leggi alle condizioni dei tempi e dei costumi. Di qui quelle sanzioni che hanno anche del crudele. Però tali sanzioni non sono soltanto per la donna, ma anche per gli uomini, nè la donna in tutta la legislazione mosaica, se si eccettui la traviata, ha perduto della sua dignità. Essa non è ancora proprietà o cosa dell'uomo, come fu in seguito, e come è ancora presso i Musulmani, ma una compagna soggetta al marito, come un figlio soggetto al padre, e come tale diventa moglie di Tizio e di Caio. Dopo la diaspora però essa è soggetta all'arbitrio del marito, in guisa che qualche Dottore poteva sentenziare essere in facoltà del medesimo tenersela o licenziarla quando non gli andasse più a grado. Degenerazione questa del senso morale, più che bestiale, che potea mettersi a pari con quella dei Gentili, presso i quali, come enfaticamente si esprimeva Tertulliano (*Adv. Gentes,* 6), il repudiare era un voto e quasi frutto del matrimonio; e con quella delle donne romane, le quali, secondo il detto di Seneca (*De Benef.* III, 16) contavano gli anni non dal numero dei Consoli, ma da quello dei loro mariti; esempio imitato pur troppo anche oggi in paesi cristiani, specialmente protestanti, dove per

legge è ammesso il divorzio, e dove per qualunque motivo, ed anche per amor del variare, si scioglie non una, ma anche due e tre e quattro volte il vincolo matrimoniale.... « Sic crescit numerus, sic fiunt octo mariti quinque per autumnos; titulo res digna sepulcro », avrebbe detto Giovenale (VI, 229-30). Tanto può la licenza senza freno ed i corrotti costumi! Eppure la nuova legge, che si compendia nelle parole pronunciate da G. C. « Quod Deus coniunxit homo non separet », era stata a chiare note e solennemente pubblicata. Questa stessa legge avea sancito e predicato S. Paolo quando, scrivendo a quei di Corinto (1ª, VII, 10), dicea: « A quelli che sono uniti in matrimonio ordino non io, ma il Signore, che la moglie non si separi dal marito, e se pure si separa, rimanga senza maritarsi, o si riconcilii col marito ». Similmente scrivendo ai Romani (VII, 2, 3) dice: « La moglie per legge, vivendo il marito, è legata a lui, ma se il marito muore, ella è sciolta dalla legge del marito. Perciò, mentre vive il marito, ella sarà chiamata adultera, se diviene moglie d'un altro marito, ma quando il marito è morto ella è liberata da quella legge, talchè non è adultera, se divien moglie di un altro marito ». La legge è chiara e non ammette eccezioni; neppure per il peccato dell'adulterio, posto che il matrimonio sia stato valido.

XVII.

So che sul fatto dell'adulterio varie sono state le sentenze dei Dottori, e specialmente dei Padri della Chiesa orientale. Però questa discrepanza nasceva e dalla falsa interpretazione giudaica della legge deuteronomica, e dal significato incerto delle parole di G. C. in S. Matteo, « praeter fornicationem », e dalla legislazione romana. Questa ammetteva quasi senza restrizione il divorzio, anche quando la Religione cristiana cogli Imperatori di-

ventò religione dello Stato. Costantino Magno nel 331 volle mettere un freno all'abuso del divorzio; proibì alle donne di divorziare dai mariti, proibì a questi di ripudiare le mogli per qualunque capriccio, ma lasciò loro la porta aperta, quando permise di licenziare « moecham, medicamentariam, conciliatricem ». La legge fu abrogata da Giuliano l'Apostata, permettendo egli anche alle donne di ripudiare i mariti. Di questo decreto fanno fede S. Agostino (*Quaest.* 115), ed un Anonimo contemporaneo dell'Imperatore (Baronio, a. 362, § 308). Nel 421 Onorio, Teodosio Giunione, e Costanzo rimisero in vigore la Costituzione di Costantino; ma poco dopo, nel 428, Teodosio Giunione e Valentiniano III, decretano: « Constitutionibus, quae nunc maritum, nunc mulierem, matrimonio soluto, praecipiunt poenis gravissimis coerceri, hac Constitutione, repudia, culpas, coerctiones, ad veteres leges responsaque prudentium revocari censemus ». Quindi nel 449 gli stessi Imperatori, nel 497, Anastasio e Giustiniano, e Giustino nel 566, e Leone il Filosofo verso il 900, con un'altalena continua alzando ed abbassando, allargando e restringendo, cercarono non di togliere, ma di cedere o frenare l'istituzione del divorzio. Ma esso rimane in vigore, e nel *Basilicon* di quest'ultimo Imperatore fu abolito solo il divorzio concesso da Giustino « ex bona gratia », cioè per il mutuo consenso dei coniugi; il resto rimase. Questa legge ha seguita la Chiesa Greca e le altre che da esse dipendono per origine, non ostante il canone Apostolico 48°, che è esplicito nel condannare tanto chi, ripudiata la moglie, ne prenda un'altra, quanto chi sposa la ripudiata (¹). Essa ha specialmente tenuto fermo alla interpretazione comune della legge deuteronomica, che sia cioè lecito e valido il divorzio per causa di adulterio. Benedetto XIV

(¹) Εἴ τις λαϊκὸς τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐκβάλλων ἑτέραν λάβῃ, ἢ παρὰ ἄλλου ἀπολελυμένην, ἀφοριζέσθω.

però nella Costituzione 57 « Etsi pastoralis » § 8, dichiara « irriti quoad vinculum » i divorzî dei Greci e li proibisce per l'avvenire. Perchè la Chiesa Romana, che si regola « non iure fori sed iure coeli » come scrissero S. Ambrogio e S. Agostino, è stata sempre costante nel riconoscere l'indissolubilità del matrimonio, proclamata da G. C. e da S. Paolo, senza tener conto alcuno delle variabili leggi umane, sia civili sia barbariche. Testimonio sono le decretali dei Santi Pontefici Siricio ad Imerio Tarraconense, Innocenzo I ad Essuperanzio di Tolosa, Leone a Probo, Zaccaria a Pipino. La risposta di Gregorio II a Bonifazio Ultraiettense data verso il 726, che si porta come difficoltà, e che nel Decreto di Graziano (*Decr.* 32, 9, 7, c. 18) è condannata come contraria alla dottrina della Chiesa Romana, non è aliena dalla nostra sentenza. Per me fu intesa male e peggio interpretata. Le sue parole sono in risposta ad un quesito fattogli da Bonifacio, e suonano così: « Quod proposuisti: Si mulier infirmitate correpta non valuerit viro debitum reddere, quid eius faciat coniugalis? — Bonum esset si sic permaneret ut abstinentiae vacaret, sed quoniam hoc magnorum est, ille qui non poterit se continere, nubat magis. Non tamen subsidii opera subtrahat ab illa, quam infirmitas praepedit, non detestabilis culpa excludit ». Il qual caso si può intendere d'impotenza e incapacità tali in uno dei coniugi che rendano, volendo l'altro, nullo il matrimonio, rato soltanto e non potuto consumare; e di tali casi molti processi si fanno ancora in Roma. Le parole poi che si riferiscono al sussidio, cioè alla dote da restituirsi alla donna, mostrano che il Pontefice non ignorava il Diritto Romano, in forza del quale la dote veniva restituita alla medesima, se il contratto martimoniale si scioglieva senza sua colpa, ed era ritenuta dal marito, se essa era rea.

La dottrina dei Romani Pontefici fu tenuta e professata anche nei Concilî e specialmente nel tridentino,

dove con speciale canone fu anatemizzata la sentenza di quelli che tengono la Chiesa « errare cum docuit et docet, propter adulterium alterius coniugum, matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui, dimissa adultera, aliam duxerit, et eam quae, dimisso adultero, alium duxerit ». La Chiesa dunque non ha mai errato nè erra, quando ha insegnato ed insegna che coll'adulterio non si scioglie il vincolo matrimoniale, e ciò, non ostante la legge deuteronomica e le parole di G. C. in S. Matteo, cui si appoggiavano gli avversarî. Dunque queste vanno intese non secondo l'interpretazione volgare e tradizionale, ma secondo che suonano le parole medesime, e come le ha spiegate sempre la Chiesa romana che è la più sicura e verace interprete della Bibbia e della tradizione. Non tutte dunque le tradizioni sono fonti di verità, potendovene essere di quelle che nascono da una falsa e comoda interpretazione di un fatto, come sarebbe il caso nostro, o da una non storica, ma leggendaria ed apocrifa narrazione. L'una e l'altra vanno emendate, e, più che le donne degli Ebrei, ripudiate.

LEOPOLDO DE FEIS B.



IL POEMA DEMONIACO

(RAKṢASAKĀVYAM)

Non sembra quasi credibile che tre scrittori, Kālidāsa, Vararuci e Ravideva, si contendano la palma di questo lambiccato e barocco « poema demoniaco », il quale ha avuto la bellezza di cinque commentatori, Kavirāja, Kṛṣṇacandra, Premadhara, Vidyākaramiçra e Çambhubhāskara [1]. Tanti non n'ebbero più degne opere letterarie e convien credere dovuta sì gran copia di esegeti meno all'eccellenza dell'opera che al suo strano carattere di perpetuo indovinello. Del tutto priva di poetici pregi non può dirsi che sia, ricca com'è d'immagini ardite ed atte a rinvigorire la leggiadra pittura dei fenomeni naturali. Ma come un bel viso coperto di fittissimi veli, ogni immagine è avviluppata ed oppressa da una forma ricercata ed astrusa, attraverso la quale s'intravede appena la venustà del concetto. La figura del toro che mugge gagliardamente a prova col nuvolo sonoro e, cinto da una schiera di procaci giovenche, rompe allegramente la terra colle adunche corna, è senza dubbio poetica e viva [2]. Ma quel chiamare « signor di coloro che hanno il nome dei raggi del sole » il modesto ruminante, e « colui che ha l'aspetto di un monte » il nuvolo, e « quelle il cui nome è sinonimo di parola » le vacche, guasta la vivace pittura e ci fa giudicar temperati i nostri più ampollosi secentisti. A questa forma astrusa e si-

---

(1) Aufrecht, *Cat. cat.*, p. 498. — Bhandarkar, *Report for 1887-91*, Bombay 1897, p. 32.

(2) Stt. 6-7.

billina si deve forse anche il titolo del poemetto, che quasi lo dice architettato da un demonio, per mettere alla tortura il cervello degli interpetri.

Fin dalle prime strofe si comprende come il poemetto non sia di Kālidāsa; non del grande Kālidāsa almeno, potendosi senza dubbio credere dovuto a un minor Kālidāsa. Tolgasi adunque dal frontespizio il « çrī° », che si addice soltanto al maggior lirico indiano.

Narra la tradizione che un sol Kālidāsa immaginò e compose tutte le opere che vanno sotto il suo nome: fece in gioventù il Ṛtusaṃhāra, il Kumārasaṃbhava e il Mālavikāgnimitram; scrisse in età matura il Meghadūta, il Raghuvaṃça, e l'Abhijñānaçakuntalam; elaborò nell'età senile il Rākṣasakāvyam, il Nalodaya e il Vikramorvaçīyam (¹). Quantunque priva di valore storico e guidata dal preconcetto di assegnare ai tre periodi della vita di Kālidāsa tre opere per ciascuno, l'asserzione non è senza importanza, fondata com'è sul riconosciuto principio che le opere kālidāsiane non sono tutte dello stesso conio. Su questo inoppugnabile vero poggia anche la tradizione dei tre Kālidāsa, il primo dei quali avrebbe goduto il favore del re Vikramāditya, il secondo di Bhoja ed il terzo del potente Akbar. Tradizione diffusa e radicata nell'India, se potè Devendra registrare nella sua Kavikalpalatā il vocabolo Kālidāsa fra le parole usate a designare il numero tre (²). Nè basta ancora, poichè notizie di fonte buddhistica attestano la presenza di un Kālidāsa a Ceylan, alla corte di Kumāradāsa, nella prima metà del sesto secolo (³).

Parecchi sono dunque i Kālidāsa, anche prescindendo dai minimi e dai troppo moderni (⁴). Quello *che sovra gli altri,*

(¹) Weber, *Über das Jyotirvidābharaṇam*, in *ZDMG*, XXII (1868), p. 714.

(²) Weber, op. cit., pp. 713 seg.; 713 n. 4.

(³) Huth, *Die Zeit des Kālidāsa*, Berlin 1890, pp. 51 segg. — Levi, *Le théatre indien*, Paris 1890, pp. 165 seg.

(⁴) Weber, op. cit., p. 729. — Aufrecht, *Strophen von Kālidāsa*, in *ZDMG*, XXXIX (1885), p. 306.

com'aquila, vola, è il Çrīkālidāsa, il maggiore e il più antico, che si suol porre nel VI secolo dopo Cr. (1). A questa data infatti ci riportano, tanto la tradizione singalese dell'andata di lui alla corte di Kumāradāsa, nel 552 dell'era volgare, quanto la notizia, desunta da Mallinātha, dell'inimicizia fra Kālidāsa e Diṅnāga, filosofo della seconda metà del VI secolo (2). Ma la tarda origine della prima testimonianza (3) fa fortemente dubitare della sua autenticità e la notizia di Mallinātha, come quella che non è sancita da altri commenti (4) e presuppone l'esistenza di un poeta Nicula di cui manca ogni ulteriore ragguaglio, sembra priva anch'essa di fondamento. Forse Mallinātha, commentando il Meghadūta cogli stessi criterî ermeneutici coi quali era uso a investigare i più artificiosi Mahākāvyam, vide nella st. 14 un'allusione che non c'era, o profittò del casuale doppio senso per ferire Diṅnāga, a lui inviso (5).

Comunque sia, al maggior Kālidāsa devono soltanto attribuirsi il Mālavikāgnimitram, l'Abhijñānaçakuntalam, il Vikramorvaçīyam, il Meghadūta, il Raghuvaṃça ed i primi otto canti del Kumārasaṃbhava (6).

Possiamo invece attribuire col Wilson (7) il Nalodaya al Kālidāsa dell'undecimo secolo, se pure è degna di fede la tradizione raccolta dal Bhojaprabandha, che fa credere il

---

(1) G. Huth, che ha minutamente esaminato e vagliato tutte le testimonianze relative all'età di Kālidāsa nella sua precitata, eruditissima monografia, finisce per dare « als *terminus ad quem* für Kālidāsa's Ansetzung: mit d. grössten Wahrscheinlichkeit: d. 2. Hälfte d. 6. Jahrh ». — V. anche Lévi, op. cit., pp. 164 seg.

(2) Huth, op. cit., p. 54.

(3) Non più antica del XII sec., secondo il Rhys Davids. Huth, op. cit., p. 51.

(4) Huth, op. cit., pp. 55 segg.

(5) Weber, op. cit., p. 728.

(6) Jacobi, *Die Epen Kālidāsas*, in *Verhandl. des V intern. Orientalisten-Congresses*. Berlin 1881-82, p. 148.

(7) *Theatre of the Hindus*. London 1835. vol. I. p. 185.

poeta vissuto alla corte di Bhoja in Dhārā. La fonte della notizia, chiamata a buon diritto dal Kern « a patch work », è senza dubbio inattendibile (1), ma nulla vieta di supporre che fra gli altri Kālidāsa uno ve ne sia stato contemporaneo di Bhoja, sia questi o no il gran nipote di Muñja.

Al terzo Kālidāsa, vissuto nel Surāṣṭra nella seconda metà del XVI secolo, dovremo infine attribuire col Weber il Jyotirvidābharaṇam, la tarda opera astronomica che tanto ha dato da fare agli indianisti colla sua favolosa notizia sul re Vikramāditya (2).

Ma e il Rākṣasakāvyam, a quale dei tre Kālidāsa dovremo attribuirlo? Probabilmente a nessuno, perchè altri due poeti pressochè sconosciuti, Ravideva e Vararuci, si contendono la palma del « poema demoniaco » ed uno di essi dev'esserne l'autore, se è vero che il piccolo cerca riparo all'ombra del grande e non viceversa. Ma dei due ci è sconosciuto, per la mancanza di notizie, il plagiario. Del primo sappiamo soltanto che era del Malaya e figlio di Nārāyaṇa (3), nè sembra abbia scritto altra opera che questa, se è sua. Del secondo, ove non sia da identificare col grammatico Vararuci del VI secolo, nulla assolutamente sappiamo.

Fra il gregge dei commentatori, tutti sconosciuti, spicca il nome di Kavirāja, ma come potrebbe l'autore del Rāghavapāṇḍavīyam essersi piegato a commentare questo meschino poemetto di venti strofe? Certo non si tratta di lui ed è anch'esso sconosciuto.

Il risultato della nostra ricerca è adunque puramente negativo e approda alla conclusione che il Rākṣasakāvyam non

---

(1) Borooah *Bhavabhūti and his place in sanskrit literature*, Calcutta, 1878, pp. 22 seg.

(2) Ormai convinta di falsità dopo le scoperte epigrafiche del Fleet, che distruggono e la geniale ipotesi del Fergusson sulla fondazione dell'era Saṃvat e l'attraente teoria del M. Müller intorno al rinascimento indiano. V. Macdonell, *A history of sanskrit literature*, London 1900, pp. 323 seg.

(3) Aufrecht, *Cat. cat.*, p. 494

è del maggior Kālidāsa. Di chi altro sia non è possibile precisare se nuova luce non venga da ulteriori e più sicure testimonianze. Il sapore fortemente erotico dell'operetta ci dice che l'autore è figlio di un'età raffinata e molle; canta la stagione delle pioggie, feconda di fiori, feconda di amori, e scrive in metro *vasantatilakā*.

A quale dei cinque esegeti sia da attribuire il commento all'edizione di Bombay, del 1900, curata da Kāçīnāth Pāṇḍuraṅg Parab, ci è pure sconosciuto. È un'anonima *ṭīkā* di cui l'editore non ha potuto o voluto rintracciare l'autore. Il quale, pur non essendo guida del tutto illuminata e sicura, come avremo occasione di dimostrare, porge al lettore un prezioso aiuto ermeneutico, senza del quale più di una recondita immagine resterebbe un enimma.

Per mostrare come il poemetto, spoglio della sua veste sibillina, non sia del tutto privo di poetici pregi, ne daremo prima una versione libera eppoi una letterale, accompagnando quest'ultima con estratti dal commento. Tradurre per intero la *ṭīkā* non valeva la pena, e per la sua futilità medesima e per la poca importanza dell'opera ch'è volta a dichiarare.

A. *Il « poema demoniaco », liberamente tradotto* (¹).

1. Un uomo nel fior degli anni, girovagando per una selva ricca di acque, con voce fatta tremante dall'amore, tenne a una donna dal volto di luna, a lui devota, ch'era bagnata dalla pioggia, tutto questo discorso, avendo visto un nuvolo, comparso nel cielo:

2. « O tu dall'occhio di loto, guarda sulle balze montane le piante di Kadamba agitate dal vento, i cui fiori superbi sono ammirati dai pavoni, vinti dalle freccie di Amore.

3. Guarda come il Vṛtricida Indra allaga la terra con queste acque di ferrigno colore; per opera delle bianche

(¹) La nostra versione si fonda sulla precitata edizione di Bombay 1900), così per il testo come per il commento.

gru sembra il nero nuvolo un lago smaltato di bianchi loti sbocciati.

4. Quel succo eccellente che la terra contiene e che il sole ripetutamente assorbe con que' suoi raggi pregni di umore, questo, cioè l'acqua, salito su nell'aria, si raccoglie entro le nubi e scende a far crescere le erbe della terra ».

5. Poichè vide la nube, esultò insiem coll'uomo colei, che aveva il volto come la luna, l'occhio simile a petalo di loto, di cigno la voce, il femore pari a elefantina proboscide, d'elefante la (procace) andatura e come frutto di palma le mammelle.

6. (E l'uomo continuava): « L'allegro toro, signor delle vacche, dall'incesso maestoso insieme e superbo, cui fanno corona le lattifere giovenche, dà il benvenuto al nuvolo sonoro, simile a monte.

7. A quell'alto nuvolo, librato nell'aria, par che risponda il toro dalla terra ove posa, o donna dall'occhio di loto. E dopo avere squarciato la terra coi corni, si allontana spruzzato dalle nubi.

8. Le nubi color d'oro e di sangue e di cinabro, che libransi nell'aria nel mese di Jyaiṣṭha e di Āṣāḍha, si azzuffano tra loro nei mesi Çrāvaṇa e Bhādrapada e versano, o tu dall'occhio come il petalo del loto, torrenti d'acqua.

9. Avendo sentito il fragore dei nuvoli, squittisce, o diletta, il pavone dall'occhiuta coda, che se ne sta accovacciato nelle grotte dei monti.

10. Brilla sul suolo la coccinella [1] dal corpo color di croco e il pavone, che ha per veicolo il monte, si rallegra, avendo visto la nube novellamente apparsa nel cielo, simile a monte.

11. Quell'oscuro nuvolo piove acqua ininterrottamente e questi altri due son venuti fra loro alle prese come due re di elefanti; quegli altri poi, tutti grondanti, ingombrano la via battuta dai carri degli dei e dei Siddha.

---

[1] Cfr. Ṛtusaṃhāra. II 5 *c-d*.

12. Le nubi piene d'acqua, celesti pellegrine, simili a sopravvenienti montagne, fanno uno strepito che somiglia a un rumore di ruote, di elefanti, di asini e di cavalli, e dopo avere occupato il cielo, spinte dal vento, profondono acqua, inondando con essa la terra.

13. Guarda, o tu dalle belle membra, il pavone che è salito sull'albero Arjuna, dalle cui grida inebriato, o fanciulla, sento oggi cader su me le freccie di Amore.

14. Lasciate le acque, la tartaruga dalla doppia nascita, che non conosce l'allattamento materno, va a mangiare lo sterco del bue sulla terraferma, e i serpenti che han nome come Vṛtra ed a cui sono orecchi gli occhi, pensano, adagiati nei crepacci, a un luogo asciutto, per paura dell'acqua.

15. L'alato pavone dagli otto colori, variopinto come il cavallo sacrificale, pensando che l'acqua è poca, chiama la nuvola. Ed anche la rana, di cui si sente uscire il grido dalla tana del serpente, gracida a piena gola, tuffata nell'acqua.

16. Entrato nel bosco popolato di uccelli e fiorito di Kadamba, un uomo dalla voce tremante come quella di un ebbro, si diverte in compagnia di una donna, e un altro prova diletto nell'andare con una donna al prato di smeraldo.

17. Quell'uomo dalla veste color di sangue, apre dei fiori di loto, eppoi, toltasi in collo la donna, quantunque giovinetto, la cosparge col polline dei loti, mentre essa lo spruzza coll'acqua.

18. Quella schiera di elefanti che sguazza nella palude, sembra una schiera di tonanti nuvole, gonfie di pioggia. E il pavone dal corpo dipinto d'innumerevoli occhi, soggiogato dalla femmina, grida a squarciagola, chè è innamorato.

19. Quel leone bramoso di dilettarsi nelle macchie di alberi, atterrito dal rombo della nube squarciata, si accovaccia, ed essendosi visto il lampo davanti agli occhi, scappa da una caverna in una più grande. »

20. Avendo egli, l'intelligente, pronunziato queste ornate parole, dopo essersi giocondamente dilettato colla donna amata

tutto quel giorno, salito sopra un carro tirato da quattro superbi buoi, se ne tornò quindi a casa.

B. *Il « poema demoniaco », letteralmente tradotto.*

1. Un giovane uomo, passeggiando per una selva ricca di acque, fatto balbuziente dall'amore, tenne a una donna dal volto simile a colei che ha per essenza l'acqua, a lui soggetta, bagnata dalla pioggia, tutto questo discorso, avendo visto un largitore della nemica del nemico degli alberi, comparso nel cielo (¹).

a. kaçcit: cioè senza nome determinato. — *bahuvanam:* quello nel quale sono *bahūni vanāni*, cioè acque; il senso è « dove l'acqua abbonda ». Amara dice: *jīvanam*, *bhuvanam*, *vanam*, sono sinonimi. — *vayasthaḥ* (²): *vayasi* cioè nella giovinezza *tiṣṭhati*, onde *vayasthaḥ;* il senso è « giovane ».

b. vaçyām, soggetta. — *vanātmavadanām: vanam* è l'acqua, quella di cui essa è l'*ātmā* si chiama *vanātmā* ed è la luna, perchè scaturì dallo sbattimento dell'oceano. Quella il cui *vadanam* è simile a quest'ultima, ha appunto quell'epiteto. Amara dice che *vana* è nel senso di *acqua* e di *bosco.* — *vanārdrām: vanena* cioè dall'acqua della nuvola *ārdrām*, infradiciata.

c. udīkṣya, avendo visto un nuvolo, che si chiama appunto *tarvaryaripradam* perchè dà l'acqua, ch'è la nemica del fuoco, nemico dei *taru*, cioè degli alberi.

d. madakalaḥ: *madena kalaḥ* cioè assalito da un giocondo turbamento.

2. « O tu dall'occhio di loto, guarda sulle balze montane quelli il cui nome dice che la lor madre è malvagia, agitati dal nemico del nemico del re dei brāhmaṇi, la bellezza de' cui

(¹) L'italiano non rende il giuoco di parole fra *vana*=*selva* e *vana*=*acqua*, nè il conseguente *anuprāsa*.

(²) Più comunemente scritto *vayaḥsthaḥ*. V. Whitney, *Ind. Gramm.*, Leipzig 1879, § 173.

fiori è ammirata dai nemici dei serpenti, sopraffatti dai dardi dell'uccisore del nemico dei nati dal nemico del fuoco.

a-b. kumātṛsāhvān: quelli la cui *mātā* cioè mamma è vilipesa, sono *kumātaraḥ;* coloro i quali hanno l' *āhvā*, il nome, eguale a questi ultimi, hanno appunto quell'epiteto. Il senso è « i *kadamba* » ([1]). Amara dice: *ākhyā* ed *āhvā* sono sinonimi e di « denominazione » e di « nome di battesimo » e di « nome ». — Come sono i *kumātṛsāhvān? bhūdevarājaripuçatrusamāvadhūtān: bhūdevāḥ* sono i brāhmaṇi; il loro re è *soma* (la luna); il nemico di questo è il nuvolo, per la qualità che ha di coprirlo; il nemico di quest'ultimo è il vento, per la proprietà che ha di cacciarlo per ogni dove. Da esso appunto erano scossi da ogni parte; il senso è « agitati ».

c. vaiçvānarārijaripughnaçarābhibhūtaiḥ: vaiçvānaraḥ è il fuoco, il suo nemico è l'acqua, in questa nascono i pesci, il lor nemico è un pescatore per nome Sūryaka, che è (anche) una sorta di pesce. Poichè appunto uccide questo pescatore, Kāma è chiamato *vaiçvānarārijaripughnaḥ.*

Egli ha i *çarāḥ*, i dardi; da questi erano quelli *abhibhūtāḥ* cioè turbati.

d. dṛkçrotraçatrubhir: quelli i cui occhi sono invero i *çrotra*, gli orecchi, si chiamano *dṛkçrotrāḥ*, vale a dire « serpenti »; i lor nemici sono i pavoni. Amara dice: *mayūraḥ, barhiṇaḥ, barhī, nīlakaṇṭhaḥ, bhujaṃgabhuk*, sono sinonimi.

3. Guarda, il difensor degli dei, uccisore di Vṛtra, inonda la terra con queste acque simili al midollo dei monti ([2]). La nera nube, per effetto delle bianche gru, sembra quasi acqua smaltata di bianchi loti sbocciati.

a. adrisārasadṛçībhiḥ, vale a dire simili al midollo dei monti.

b. amaragup: amarāḥ son gli dei; Indra li custodisce, perciò si chiama *amaragup.* — *ahighnaḥ: ahiḥ* è il demonio

---

([1]) Che scomposto in *kad* (prefisso dispregiativo) ed *ambā*, diventa appunto sinonimo di *ku-mātar*.

([2]) *adrisāra* è il ' ferro ', in quanto si estrae dalle viscere del monte.

Vṛtra; costui lo uccide, d'onde l'epiteto. Viçva dice: *ahi* designa il demonio Vṛtra e il serpente.

c. apo dadāti, perciò il nuvolo si chiama *abdah*. Dice Viçva: *abda* è sinonimo di anno e di nuvolo. — *asitaḥ*, screziato, *sitābhiḥ* cioè di bianche *khagābhiḥ*. *kham*, il cielo, *gacchanti*, perciò le gru si chiamano *khagāḥ*.

d. vārjaiḥ: vāri jātāni quindi *vārjāni*, cioè loti.

4. Quel succo eccellente che la terra contiene e che il distruttore della neve ripetutamente assorbe con que' suoi raggi pregni di umore, questo, cioè l'acqua, salito nell'aria, raccolto entro coloro che hanno come elemento costitutivo il nato dal fuoco, scende giù a far crescere i nati dalla terra [1].

a-b. Poichè lo *himaghnaḥ* cioè il sole, detto *himaghnaḥ* perchè *himaṃ hanti*, ripetutamente *samuddharati*, inghiotte, il *ghṛtam*, l'acqua, *goṣṭham*, vale a dire stante nei *go*, nei raggi [2]. « Il sole infatti assorbe l'acqua per riversarla in quantità mille volte maggiore [3] » dice un gran poeta.

Con che? *amībhir gobhiḥ*, cioè con quei raggi. Amara dice: I dotti credono che la parola *go*, secondochè è femminile o maschile, significhi cielo, arco, bestiame, parola, folgore, punto cardinale, occhio, raggio di sole, terra, acqua. Di che specie? *sughṛtavadbhiḥ*, [4] ben forniti di *ghṛta* cioè di acqua.

c-d. tad gavyam, ciò che si trova nei *go*, vale a dire nei raggi, il *gavyam* cioè l'acqua, fa crescer quì, sulla terra, i *gojān* vale a dire erbe eccetera, chiamate *gojāḥ* appunto perchè *gavi jātāḥ*. — Acqua come? *ambaragatam: ambaram* è l'ammosfera; che è entrata in essa, che vi si trova. E come ancora? *çikhijātmasaṃstham*. *çikhī* è il fuoco, il nato da esso

---

(1) Qui è la volta della parola *go*, che ricorre nel suo doppio significato di ' terra ' e di ' raggio '.

(2) Per continuare il giuoco di parole, diremo che il commentatore dà quì a divedere il suo *gotram*, essendo a ognuno palese come *goṣṭha* sia qui sinonimo di *bhūstha*.

(3) Corr. in *utsraṣṭum* l'*utsṛṣṭum* del testo.

(4) Corr. in *suṣṭhu* l'erroneo *suṣṭu*.

è il fumo; quegli che ha l'*ātmā*, cioè la natura [1] di quest'ultimo, si chiama *çikhijātmā* ed è il nuvolo. Quella che ha in esso la *saṃsthā*, cioè la sede, riceve quell'epiteto. Viçva dice: *saṃsthā* è nel senso di sede, di spia e di distruzione. E come ancora? *nisyandamānam*, fluente.

5. Avendo visto la nube, esultò insiem coll'uomo colei, dal volto simile a quella che ha per essenza il nato dalle nubi, dall'occhio come petalo di loto, dalla voce di cigno, dal femore pari a elefantina proboscide, dall'andatura di elefante e dalle datrici di ciò che prende il nome di *viṣa* simili a frutto dell'albero che serve d'insegna a Balarāma.

a. abrutpalāçanibhadṛk: cresce nell'acqua, perciò il loto si chiama *abrut;* di esso il *palāçam* cioè il petalo. (Amara dice: *patram*, *palāçam*, *chadanam*, *dalam*, *parṇam* e il mascolino *chadaḥ* sono sinonimi.) Quella i cui *dṛçau* cioè occhi son simili a quest'ultimo, riceve quell'epiteto. — *ghanajātmavaktrā:* quella che nasce dal *ghana* cioè dal nuvolo, si chiama *ghanajam* ed è l'acqua. (Amara dice: *ghanaḥ*, *gīmūtaḥ*, *mudiraḥ*, *jalamuk* e *dhūmayoniḥ* sono sinonimi.) Quella di cui quest'ultima è l'*ātmā* si chiama *ghanajātmā* ed è la luna, perchè scaturì dallo sbattimento dell'oceano. Colei che ha il *vaktram*, il volto, simile a questa, riceve quell'epiteto. Il senso è « dal volto di luna ».

b. ibhanibhagā, a mo' di donna discinta.

c. sīridhvajaprasavatulyaviṣāhvadā: sīraḥ è l'aratro; quegli che lo possiede si chiama *sīrī* ed è Balabhadra. (Dice la Medinī: *sīra* nel mascolino è sinonimo di sole e di aratro). L'insegna di lui è la palma; di questa si abbiano due *prasava* cioè frutti; a questi ultimi simili. Quello onde *viṣam* cioè acqua è una delle *āhvā*, denominazioni, si chiama *viṣāhvam* ed è lo *kṣīram*, il latte; questo danno le due *viṣāhvada* cioè *payodhara*, mammelle. Quella i cui *viṣāhvadau* sono

---

[1] Qualcosa di più; parzialmente costituito da esso. V. Megh. I, 5 *a:* dhūmajyotiḥsalilamarutāṃ sannipātaḥ kva meghaḥ.

sīridhvajaprasavatulyau, riceve quell'epiteto. Il senso è « che ha le mammelle prominenti come frutti di palma. Amara dice: *tālāṅkaḥ, musalī* e *halī* (¹) sono sinonimi. E dice Viçva: *viṣa* poi è nel senso di veleno e di acqua.

d. vārdam, il nuvolo, detto *vārdaḥ* perchè *vār*, acqua, *dadāti*.

6. (E l'uomo continuava): « L'allegro marito delle vacche, signor di quelle che hanno il nome dei raggi del sole, dall'incesso maestoso insieme e superbo, circondato da quelle il cui nome è sinonimo di parola, datrici di ciò che chiamasi *viṣa*, saluta col gagliardo muggito il nuvolo sonoro, simile a colui nel quale è abbondanza di ciò che è buono per gli occhi.

a. sūryāṃçunāmapatiḥ: sūryaḥ è il sole, il quale ha *aṃçavaḥ* o raggi. Un nome di questi è il vocabolo *go;* signore di questo (²). Il senso è « signor delle vacche ».

b. vāṅnāmabhiḥ parivṛtaḥ: colla parola *vāc* s' intende esprimere la parola *go. vāg iti nāma*, e in composizione *vāṅnāma;* quelle il cui nome è sinonimo di quest'ultima parola sono le vacche, che hanno il nome della parola (³). Il senso è « giovenche ». Da queste circondato. — Vacche come? *viṣanāmadābhiḥ*. Questa tal cosa che prende il nome di *viṣa* è il latte, ed esse si chiamano *viṣanāmadāḥ* perchè danno quest'ultimo. Il senso è « datrici di latte ».

c-d. pratinānadīti: muggisce a gara fortissimamente. Avendo fatto che cosa? *īkṣaṇahitoccayatulyarūpam:* l'ornamento degli occhi è il collirio; quello nel quale c'è *uccaya*, abbondanza di esso è appunto il monte (⁴); simile a questo

---

(¹) Tutti epiteti di Balarāma, le cui armi favorite furono il vomere e la clava e che fu tanto ghiotto del vino *(madhupriya)* da adottar come insegna la palma vinifera.

(²) Ma la retta analisi del composto è invece questa: *sūrya ādityas tasyāṃçavo raçmayas teṣāṃ nāma goçabdas tena tulyaṃ nāma yāsāṃ tāḥ sūryāṃçunāmāno gāvas tāsām patiḥ.*

(³) Perchè *go* f. vale anche ' parola '.

(⁴) Collirio è anche l'antimonio, ch' è appunto un minerale.

nell'aspetto è il nuvolo; quest'ultimo *garjantam* cioè tonante, *vīkṣya*, avendo veduto (¹).

7. A quell'alto nuvolo, librato nell'aria, par che risponda, dalla terra ove posa, il signore delle datrici di latte. Ed avendo squarciato il suolo coi corni, se ne va spruzzato dalle portatrici d'acqua, o donna dall'occhio di loto.

a-b. payodapatiḥ: *payaḥ* è il latte. (Amara dice: *payaḥ* e *kṣīram* sono sinonimi di latte e di acqua.) E poichè questo danno le vacche, si chiamano *payodāḥ*. Il lor signore, par che risponda. — Avendo fatto che cosa? Avendo visto (²) il toro, quel *payodam*, quel nuvolo, *unnamitam* cioè avanzatosi.

c. vanaruhākṣi: vanam è l'acqua, in essa il loto *rohati* (cresce) ed è perciò detto *vanaruham*. Quella che ha gli occhi simili ad esso. — *çiroruhābhyām: çirasi ruhataḥ* i *çiroruhe* cioè i due corni.

d. amṛtadharair abhiṣiñcyamānaḥ: amṛtam, acqua, *dharanti*, perciò si chiamano *amṛtadharāḥ*. (Amara dice: *amṛtam* è sinonimo di ambrosia e di acqua.) Da questi, che sono i nuvoli, spruzzato.

8. Le nubi color del nato dal fiume e del nato dalla ferita e del cinabro, che libransi nell'aria nel mese di Çuci e di Çukra, azzuffandosi tra loro nei mesi Nabhasya e Nabhas (³), largiscono, o tu dall'occhio come il petalo del loto, acqua a torrenti.

a. srotojavikṣatajabhūdharadhāturūpāḥ: srotasi jātam. *srotojam* in composizione, è l'oro; *vikṣatāj jātam*, *vikṣatajam* in composizione, è il sangue. Amara dice: *raktam*, *kṣatajam* e *çoṇitam* sono sinonimi. *bhūdharāḥ* sono i monti, minerali

(¹) Il *vīkṣya* è inutile aggiunta del commentatore, poichè *īkṣaṇahitoccayatulyarūpam* dipende da *pratinānadīti*.

(²) Come il *vīkṣya* della str. precedente, inutile aggiunta del commentatore.

(³) ' pratyāsanne nabhasi '. Megh. I. 4 *a*.

di essi sono l'oro, l'argento eccetera ([1]). Quelli che a questi somigliano nel colore, ricevono quell'epiteto.

b. çuciçukramāse, e il mese *çuci* e il mese *çukra*, in composizione *çuciçukramāsau;* l'insieme di questi due. Amara dice: *çukra* è nel senso di *jyaiṣṭha* e *çuci* di *āṣāḍha.*

c. nabhasyanabhasoḥ: nei mesi di *çrāvaṇa* e di *bhādrapada.* Amara dice: *nabhaḥ* e *çrāvaṇika* si usino nel senso di *çrāvaṇa.* E dice ancora: *nabhasya, prauṣṭhapada, bhādra* e *bhādrapada* sono da usarsi come sinonimi.

9. Avendo sentito il fragore dei nati dal vessillo del divoratore dell'alvo materno, squittisce, o diletta, l'uccisore dei mangiatori di vento che ha sopra di sè il ritratto del disco della nemica della tenebra e che sta nelle grotte dei monti.

a. svayonibhakṣadhvajasaṃbhavānām: la matrice di sè stesso, cioè del fuoco, è il legno; questo divora il fuoco che si chiama perciò *svayonibhakṣaḥ;* il vessillo di esso è il fumo; quelli che hanno nascimento da quest'ultimo sono gli *svayonibhakṣadhvajasaṃbhavāḥ* cioè i nuvoli.

c. tamoribimbapratibimbadhārī: il nemico del *tamaḥ*, della tenebra, è la luna per la proprietà che ha di distruggerla. Oppure è la luna in quanto ha il disco come il disco del nemico della tenebra, cioè del sole ([2]). Di essa il *bimbam* cioè il disco; di questo il *pratibimbam*, l'effigie, vale a dire l'occhio della coda (*candrakaḥ*); quest'ultimo porta, perciò si chiama *dhārī.* Amara dice: *candrakaḥ* e *mecakaḥ* sono sinonimi.

d. pavanāçanāçaḥ: pavanam, il vento, *açnāti*, perciò si chiama il serpe *pavanāçaḥ.* Amara dice: *uragaḥ, pannagaḥ, bhogī, jihmagaḥ, pavanāçanaḥ* sono sinonimi. Di esso morte, perchè tale è il pavone.

([1]) Ma la nostra interpretazione che fa *bhūdharadhātu* sinonimo di *giridhātu*, cinabro, ci sembra più plausibile.

([2]) Secondochè « tamoribimba° » si considera come un semplice tatpuruṣa (tamorer bimbam) o come un tatpuruṣa ch' è alla sua volta un bahuvrīhi (tamoreḥ sūryasya bimbaṃ yasya sas tamoribimbaç candraḥ), si ha la prima o la seconda delle interpetrazioni date dal commentatore.

10. Brilla sul suolo quel protetto dal nemico del cavallo, del monte, dei Daitya e del duce dei serpenti, il quale ha il corpo di croco, e si rallegra l'uccisore del serpente, che ha per veicolo l'omonimo del distruttore del gelo, avendo visto la nube novellamente apparsa nel cielo, simile a monte.

a. goṣṭhaḥ: gavi, sulla terra, *tiṣṭhati*, perciò si chiama *goṣṭhaḥ*. Nota Halāyudha: Dicono i dotti che in dieci sensi si adopra la parola *go:* di punto cardinale, di occhio, di raggio, di cielo, di folgore, di parola, di dardo, di acqua, di terra e di bestiame.

b. saptyadridaityabhujagottamaçatrugopaḥ: saptayaḥ sono i cavalli. (Amara dice: *pīti, turaga, turaṃga, açva, turaṃgama, vājin, vāha, arvan, gandharvahaya, saindhava, sapti*, si usano nel senso di cavallo). *adrayaḥ* sono i monti. (Amara dice: *adriḥ, gotraḥ, giriḥ, grāvā, acalaḥ, çailaḥ, çiloccayaḥ*, sono sinonimi.) *daityāḥ* sono i demonî. *bhujagottamāḥ* sono i principi dei serpenti (¹). (Amara dice: *bhujaṃgaḥ, ahiḥ, bhujaṃgamaḥ*, sono sinonimi.) Indra è il nemico di costoro. Colui il quale fa di quest'ultimo il suo protettore. Il senso è « la coccinella ».

c. urvīdharābham: urvīdharaḥ è il monte; quello il cui aspetto è come questo, riceve quell'epiteto. — *ambaram* è l'ammosfera; a lui questa appartiene perchè ci si trova, perciò intendasi « nuvolo ».

d. ahihā: ahiḥ è il serpe; il pavone lo uccide e si chiama perciò *ahihā*. Dice la Vaijayantī: *ahi* è nel senso di serpe e del demonio Vṛtra. — *himahāhvayānaḥ: himaṃ hanti*, perciò si chiama il fuoco *himahā*, per la qualità che ha di allontanare il gelo. Quello che ha l'*āhvā*, il nome, di quest'ultimo, si chia *himahāhvaḥ;* colui il quale ha lo *yāna*, cioè il veicolo, si chiama *himahāhvayānaḥ*. Il senso è « *çikhī* » (²).

(¹) Ma qui si allude al *bhujaga* κατ' ἐξοχήν, a Vṛtra.

(²) Il commento non è meno oscuro del testo, sì che non siamo in grado di determinare il valore attribuito dallo scoliasta al difficile composto « himahāhvayānaḥ ». Secondo noi dovrebbe esser riguardato come un ba-

11. Quel nero nuvolo piove acqua ininterrottamente e questi altri due son venuti fra loro alle prese come due re di elefanti; quegli altri poi, tutti grondanti, ingombrano la via dei carri degli dei e dei Siddha.

a. Quel nero *ambaraḥ* cioè nuvolo, *ajasram*, continuamente, *toyaṃ kṣarati*, piove.

12. Le nubi pregne d'acqua, celesti pellegrine, simili a una processione di montagne, hanno il fragor delle ruote, degli elefanti, degli asini e dei cavalli. Avendo occupato il cielo, spinte dal vento, regalano la terra delle acque che versano.

a. vārdāḥ: vār dadati, ecco perchè si chiamano *vārdāḥ*.

b. nemībharāsabhaturaṃgamatulyaghoṣāḥ: nemī è il cerchio della ruota del carro; *ibhaḥ* è l'elefante; *rāsabhaḥ* è l'asino. (Amara dice: Sono poi sinonimi *cakrīvān*, *bāleyaḥ*, *rāsabhaḥ*, *gardabhaḥ*, *kharaḥ*.) *turaṃgamāḥ* sono i cavalli. Quelli che hanno il *ghoṣaḥ*, il suono, simile ad essi, ricevono quell'epiteto.

c. vanaṃ kṣarantaḥ, grondanti acqua.

d. ghṛtadharāḥ: ghṛtam è l'acqua, le portatrici di essa, cioè le nuvole, *vārbhiḥ*, colle acque. (Amara dice: *āpaḥ* nel femminino plurale, *vār* e *vāri* sono sinonimi.) *kṣitim parinirvapanti:* il senso è « portano l'abbondanza ».

13. Ecco, o tu dalle belle membra, il nemico del serpente che è salito su colui che si chiama come il nemico del figlio dell'uccisore del nemico del divoratore degli alberi; dalle grida del quale inebriato, o fanciulla, sento oggi cader su di me le freccie del figlio del fratello minore di colui che ha per insegna la palma.

a-b. aṅghripāçanaripughnasutārisāhvam : aṅghripāḥ sono gli alberi; il fuoco li divora, perciò si chiama *aṅghripāçanaḥ;* il nemico di esso è l'acqua; il sole consuma questa, perciò si chiama *aṅghripāçanaripughnaḥ;* il figlio di lui è

---

huvrīhi di *ahihā* e commentarsi così: himaṃ hantīti himahāgniḥ | tasyāhvā nāma yasya saḥ çikhy adriḥ | sa eva yānaṃ vāhanaṃ yasya saḥ | È noto infatti che « monte » è uno dei significati di *çikhin*.

Karṇa; il nemico di quest'ultimo è Arjuna. Su quello la cui *āhvā*, cioè denominazione, è questa, vale a dire sull'albero Arjuna, è salito.

d. tāladhvajāvarajasūnuçarāḥ: tāladhvajaḥ è Balabhadra; l'*avaraja* cioè il fratello minore di lui, è Kṛṣṇa. Il figlio di quest'ultimo è Madana [1]; i suoi *çarāh*, dardi, cadono oggi su me. Il senso è « mi tormentano ».

14. Dalle acque che ha abbandonate salita sulla terraferma, la tartaruga dalla doppia nascita, che è priva del latte della moglie di suo padre, mangia lo sterco di vacca. Il mangiatore di vento che ha lo stesso nome del nemico degli dei ed a cui sono orecchi gli occhi, pensa, adagiato nei crepacci, a un luogo asciutto, per paura dell'acqua.

a. usrāviṣam: usrāḥ sono le vacche; il loro *viṣam* cioè sterco *atti*, mangia.

b. svapitṛbhīruviṣaprahīṇaḥ: svasya cioè di sè stesso, il padre; la *bhīruḥ*, la moglie di lui è la madre. Dice Halāyudha: *nārī, bhīruḥ, bhāminī* e *kāminī*, sono sinonimi. Il *viṣam*, vale a dire la bevanda di lei; il senso è « il latte ». Di quest'ultima *prahīṇaḥ;* il senso è « privo ». Ciò significa che dopo la nascita vive della sola vista della madre, ma non del suggere il latte.

d. cakṣuḥçravāḥ: quello che ha *çravaḥ* cioè velocità nell'occhio. Il senso è « dotato di velocità negli occhi » [2]. — *suraçatrunāmā*: *suraçatruḥ* è il demonio Vṛtra; quello che ha il nome di lui. Il senso è « ahiḥ » [3].

15. L'alato uccisor del serpente, dagli otto colori, simile al cavallo sacrificale, pensando: « è poca », chiama la nuvola. Ed anche la rana, di cui si sente uscir la voce dai giacigli dei giacenti nei crepacci, gracida a piena gola, tuffata nella massa dell'acqua.

---

(1) In qualità di Pradyumna.

(2) Il commentatore ha evidentemente confuso *çravas* = suono e orecchio, con *çravas* = torrente e corsa.

(3) V. comm. alla str. 10 *d*.

a. açvamedhaturagapratimaḥ: l'açvamedha è una sorta di sacrificio, nel quale si adopra un cavallo striato; quello il cui aspetto è simile a qnest'ultimo, riceve quell'epiteto. — *aṣṭavarṇaḥ:* quello che ha otto colori, azzurro, giallo, ecc.

b. ahighnaḥ cioè il pavone *na samāhvayate*, non chiama, *vārdam*, il nuvolo, per la ragione che dice: *bahu*, piove (¹).

c. khaçayāçayavedyarāṇiḥ: kham è il crepaccio; quivi *çete* quel *khaçayaḥ*, vale a dire il serpe; la dimora di esso è il crepaccio; quello la cui voce dev'esser percepita da quel luogo (²).

16. Entrato in colui che gode il favore degli uccelli, fiorito di quelli il cui nome dice che la lor madre è malvagia, un uomo, fatto balbuziente dal vino, si diverte in compagnia di una donna e un altro trova la sua felicità nell'andare liberamente alla nata dalla terra, simile alla più bella fra le gemme, con una donna.

a. viṣkirāvanam: viṣkirāḥ sono gli uccelli, il lor *vanam*, bosco, *upetya*, avendo raggiunto (³). — *kumātṛsāhvam:* v. comm. alla st. 2 *a*.

b. madhukalaḥ: madhunā cioè per effetto dell'acquavite, *kalaḥ;* in composizione *madhukalaḥ*, avente in corpo acquavite. Il senso è « che pare (ebbro) ».

c. maṇivarābham: varāḥ cioè le più belle fra le pietre preziose sono gli smeraldi; quello il cui aspetto è simile a questo. — *gojam:gavi*, sulla terra, è nata, perciò si chiama l'erba *gojam*.

(¹) La retta interpetrazione è invece: « na bahu (sc. udakam, vāri) » iti.

(²) Se non fosse che la parola *āçaya* nel senso di « sede degli affetti, mente, cuore » male si adatta agli animali, si potrebbe anche interpetrare: « dalla voce percepibile alla mente dei giacenti nei crepacci », « di cui il serpente sa ben distinguere la voce ». Secondo la glossa del commentatore, forse più naturale, la rana, afferrata dal famelico serpente e trascinata ancor viva nella tana di lui, fa di là udire il suo lamentevole grido.

(³) Ma l'interpetrazione è erronea perchè *viṣkirāvanam* è un *bahuvrīhi* e dev'esser diviso in *viṣkira-avanam*, « che gode il favore degli uccelli », parafrasi di « bosco ».

d. Un altro *nā* cioè uomo, liberamente sceglie la *payaḥpatijām*, la felicità. Il senso è « dà » ([1]).

17. Quell'uomo porta una veste color del nato da una gran ferita e squarcia quei fiori di loto; eppoi solleva (da terra) la donna, quantunque giovinetto, e la cosparge col polline uscito da quelli, mentre viene (da lei) spruzzato.

a. sūtram è la veste. Viçva dice: *sūtra* è nel senso di « filo e di aforismo ». — *mahatkṣatajavarṇanibham: mahatkṣatāj jātam*, in composizione *mahatkṣatajam*, cioè sangue; il colore di esso è il rosso; *nibham*, simile a questo.

c-d. vayasthaḥ: vayasi, nella prima giovinezza, *tiṣṭhati*, perciò si chiama *vayasthaḥ*. Il senso è « giovane ». *abhyuddharaty avakirati*, cioè sparge. — *abhiṣicyamānaḥ:* dalla donna spruzzato per desiderio di scherzare.

18. Quella schiera di elefanti, tuffata nella palude, sembra una rumorosa schiera di quelli che forniscono l'abitazione ai pesci, gonfia di pioggia. E il pavone dal corpo screziato da cento di quelli che si chiamano come colei la quale ha per essenza l'acqua, soggiogato dalla femmina, grida fortemente, chè è innamorato.

b. garjattimikṣayadavṛndam; la sede dei *timi*, dei pesci, è l'acqua; questa dà il nuvolo, perciò si chiama *timikṣayada;* una schiera di questi ultimi sembra.

c-d. suparṇaḥ: quello i cui *parṇa*, le penne, sono belle, vale a dire il *suparṇaḥ*, il pavone, *pratirauravīti*, gracchia. Pavone come? *vāryātmanāmaçatacitratanuḥ:* quella la cui essenza è il *vāri*, l'acqua; cosiffatta è la luna. Quelli che hanno il nome di essa sono gli occhi della coda *(candrakāḥ);* di essi un centinaio; colui che ha la *tanuḥ*, la persona, *citrā* cioè screziata da quest'ultimo, riceve quell'epiteto.

19. Quel leone bramoso di dilettarsi nelle macchie di alberi, atterrito dal rombo della nube squarciata, si accovaccia, ed avendo visto il lampo dirimpetto, va da una spelonca a rifugiarsi in una più grande.

([1]) Forse è da leggere nel testo *ādatte*, invece di *datte*.

a-b. hariḥ: *hariḥ* è il leone. *anokahaniṣkuṭīsu: anokahaḥ* è una sorta di albero. (Amara dice: *anokahaḥ, kuṭam, cālaḥ, palāçī, druḥ, drumaḥ, agamaḥ,* sono sinonimi.) *niṣkuṭīṣu,* nelle macchie, fornite di questi ultimi.

20. Avendo egli, l' intelligente, pronunziato queste ornate parole tutto contento, dopo essersi dilettato colla donna amata durante il giorno, salito sopra un carro tirato da quattro grossi buoi, se ne tornò quindi alla propria casa.

b. adīnaḥ: il senso è « bello ».

c. Tori come? *adīnavadbhiḥ:* il senso è « alti ».

FERDINANDO BELLONI-FILIPPI.



CHRONOLOGIA JAPONICA

PER LA TRADUZIONE DELLE DATE DEI TESTI GIAPPONESI

Una delle difficoltà, se non più grandi, almeno più noiose, nella lettura e traduzione dei testi giapponesi — specialmente di quelli anteriori a l'ultima metà del secolo scorso — è l'interpretazione delle date. E la difficoltà, oltre che dalla varietà di sistemi cronologici adottati, deriva, per noi europei, da la mancanza di manuali di *uso facile e pronto*.

Così, ad esempio, nel lavoro dello SCHLEGEL, *T'oung Pao* (¹), e nell'*Ancien Japon*, dell'APPERT (²), gl'imperatori ed i 年号 *Nen-gō* sono disposti foneticamente per l'ordine alfabetico, sicchè è anzitutto necessario conoscere la pronunzia corrispondente degl'ideogrammi cinesi. E la ricerca — più facile nel lavoro dell'Appert, che segue la pronunzia giapponese e la trascrizione della 羅馬字會 *Rōma-ji-kwai* — è anche allora stentata in quello dello Schlegel, che segue la pronunzia cinese, la cui trascrizione è incerta e incomoda. Inoltre nel primo lavoro, quello dell'Appert, manca una lista cronologica dei Mikado, e in entrambi quella cronologica dei *Nen-gō*.

(¹) Alphabetical list of the Mikados and Shōguns of Japan as also an alphabetical list of the year-titles or Nen-gō adopted during their reign 通報 *T'oung Pao* III, pp. 381-417.

(²) *Ancien Japon* par G. APPERT (avec la collaboration de M.r Kinoshita) Tōkio, 1888, p. 8 e sgg. e 14 e sgg.

Desideroso di portare anch'io il mio modesto contributo per la soluzione di questa difficoltà, ho raccolto quanto può servire ad essere utile nella traduzione delle date nipponiche, ordinando il materiale raccolto in quattro categorie:

1.° Lista sincronologica dei 御 門 *Mikado* e dei 年 號 *Nen-gō;*

2.° Lista dei 御 門 *Mikado* nell'ordine delle chiavi;

3.° Lista dei 年 號 *Nen-gō* nell'ordine delle chiavi;

4.° Ciclo sexagenale.

Ho seguito l'ordine cronologico e quello delle 部 chiavi per ridurre tutto a la massima semplicità e facilità d'uso.

Quanto a la trascrizione in caratteri latini, abbandonando qualsiasi sentimento antiscientifico di malinteso campanilismo nazionale, ho adottato il sistema della 羅 馬 字 會 *Rōma-ji-kwai*, sistema semplicissimo e sempre più diffondentesi in Giappone e tra gli Orientalisti. Le consonanti si pronunziano quindi come in inglese, e le vocali come in italiano.

Sarò lieto se l'opera mia arrecherà quell'utile che mi sono proposto; e ciò sarà largo compenso al lavoro impiegato nel raccogliere, controllare ed ordinare il materiale, lavoro più lungo e paziente di quel che a prima vista non potrebbe sembrare.

明治三十八年
西暦千九百六年
羅馬

Roma, aprile 1906.

PIETRO SILVIO RIVETTA 里 別 太

LISTA SINCRONOLOGICA

DEI 御門 MIKADO E DEI 年號 NEN-GŌ.

I MIKADO

Anni di regno	NOMI	Pronuncia
a. C. 660-585	神武天皇	Jin-mu Ten-ō
581-549	綏靖｜｜	Sui-sei Ten-ō
548-511	安寧｜｜	An-nei Ten-ō
510-476	懿徳｜｜	I-toku Ten-ō
475-393	孝昭｜｜	Kō-shō Ten-ō
392-291	孝安｜｜	Kō-an Ten-ō
290-215	孝靈｜｜	Kō-rei Ten-ō
214-158	孝元｜｜	Ko-gen Ten-ō
157-98	開化｜｜	Kai-kwa Ten-ō
97-30	崇神｜｜	Zō-jin Ten-ō
29 a. c.-70 d. c.	垂仁｜｜	Sui-nin Ten-ō
71-130	景行｜｜	Kei-kō Ten-ō
131-190	成武｜｜	Sei-mu Ten-ō
192-200	仲哀｜｜	Chū-ai Ten-ō
201-269	神功皇后	Jin-gu Kwō-gō (imperatrice)
270-310	應神天皇	Ō-jin Ten-ō
313-399	仁徳｜｜	Nin-toku Ten-ō
400-405	履中｜｜	Ri-chū Ten-ō

I NEN-GŌ

Anni corrispondenti	NOMI	Pronuncia
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—

I MIKADO

Anni di regno	NOMI	Pronuncia
406-411	反正天皇	Han-shō Ten-ō
412-453	允恭｜｜	In-kyō Ten-ō
454-456	安康｜｜	An-kō Ten-ō
457-479	雄畧｜｜	Yū-riaku Ten-ō
480-484	清寧｜｜	Sei-nei Ten-ō
485-487	顯崇｜｜	Ken-sō Ten-ō
488-498	仁賢｜｜	Nin-gen Ten-ō
499-506	武烈｜｜	Bu-retsu Ten-ō
507-531	繼體｜｜	Kei-tai Ten-ō
534-535	安閑｜｜	An-kan Ten-ō
536-539	宣化｜｜	Sen-kwa Ten-ō
540-571	欽明｜｜	Kin-mei Ten-ō
572-585	敏達｜｜	Bi-datsu Ten-ō
586-587	用明｜｜	Yō-mei Ten-ō
588-592	崇峻｜｜	Zō-jun Ten-ō
593-628	推古｜｜	Sui-ko Ten-ō (imperatrice)
629-641	舒明｜｜	Ju-mei Ten-ō
642-644	皇極｜｜	Kwō-goku Ten-ō (imperatrice)

I NEN-GŌ

Anni corrispondenti	NOMI	Pronuncia
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—
—	—	—

I MIKADO

Anni di regno	NOMI	Pronuncia
645-654	孝 德 天 皇	Kō-toku Ten-ō
655-661	齊 明 〡 〡	Sai-mei Ten-ō (imperatrice)
668-671	天 智 〡 〡	Ten-ji Ten-ō
672-686	天 武 〡 〡	Ten-mu Ten-ō
687-696	持 統 〡 〡	Ji-tō Ten-ō (imperatrice)
697-707	文 武 〡 〡	Bun-mu Ten-ō
708-715	元 明 〡 〡	Gen-myō Ten-ō (imperatrice)
715-723	元 正 〡 〡	Gen-shō Ten-ō (imperatrice)
724-748	聖 武 〡 〡	Shō-mu Ten-ō
749-758	孝 謙 〡 〡	Kō-ken Ten-ō (imperatrice)

I NEN-GŌ

Anni corrispondenti	NOMI	Pronuncia
645-649	大化	Dai-kwa
650-671	白雉	Haku-chi
672	朱雀	Shu-jaku
673-685	白鳳	Haku-hō
686-695	朱鳥	Shu-chō
695-696	大化	Dai-kwa
697-700	大長	Dai-chō
701-703	大寶	Dai-hō
704-707	慶雲	Kei-un
708-715	和銅	Kwa-dō
715-716	靈龜	Rei-ki
717-723	養老	Yō-rō
724-728	神龜	Jin-ki
729-748	天平	Ten-hei
749-756	天平勝寶	Ten-hei shō-hō
757-764	天平寶字	Ten-hei Hō-ji

I MIKADO

Anni di regno	NOMI	Pronuncia
759-764	天 皇 大 炊 (廢 帝)	Ōi-no mikoto
765-769	稱 德 天 皇	Shō-toku Ten-ō (imperatrice)
770-781	光 仁 丨 丨	Kwō-nin Ten-ō
782-805	桓 武 丨 丨	Kwan-mu Ten-ō
806-809	平 城 丨 丨	Hei-zei Ten-ō
810-823	嵯 峨 丨 丨	Sa-ga Ten-ō
824-833	淳 和 丨 丨	Jun-wa Ten-ō
834-850	仁 明 丨 丨	Nin-myō Ten-ō
851-858	文 德 丨 丨	Bun-toku Ten-ō
859-876	清 和 丨 丨	Sei-wa Ten-ō
877-884	陽 成 丨 丨	Yō-zei Ten-ō
885-887	光 孝 丨 丨	Kwō-kō Ten-ō
888-897	宇 多 丨 丨	U-da Ten-ō

I NEN-GŌ

Anni corrispondenti	NOMI	Pronuncia
765-766	天平福護	Ten-hei Jin-go
767-769	神護景雲	Jin-go Kei-un
770-780	寶龜	Hō-ki
781	疫應	Ten-ō
782-805	延曆	En-reki
806-809	大同	Dai-tō
810-823	弘仁	Kō-nin
824-833	天長	Ten-chō
834-847	承和	Shō-wa
848-850	嘉祥	Ka-shō
851-853	仁壽	Nin-ju
854-856	齊衡	Sai-kō
857-858	天安	Ten-an
859-876	貞觀	Tei-kwan
877-884	元慶	Gen-kei
885-888	仁和	Nin-wa
889-897	寛平	Kwan-hei

I MIKADO

Anni di regno	NOMI	Pronuncia
898–930	醍醐天皇	Dai-go Ten-ō
931–946	朱雀天皇	Shu-jaku Ten-ō
947–967	村上｜｜	Mura-kami Ten-ō
968–969	冷泉院	Rei-zen In
970–984	圓融院	En-yu In
985–986	花山院	Kwa-san In
987–1011	一條院	Ichi-jō In

I NEN-GŌ

Anni corrispondenti	NOMI	Pronuncia
898-900	昌泰	Shō-tai
901-922	延喜	En-ki
923-930	延長	En-chō
931-937	承平	Shō-hei
938-946	天慶	Ten-kei
947-956	天曆	Ten-reki
957-960	天德	Ten-toku
961-963	應和	Ō-wa
964-967	康保	Kō-hō
968-969	安和	An-wa
970-972	天祿	Ten-roku
973-975	天延	Ten-en
976-977	貞元	Chō-gen
978-982	天元	Ten-gen
983-984	永觀	Ei-kwan
985-986	寬和	Kwan-wa
987-988	永延	Ei-en
989	永祚	Ei-so

I MIKADO		
Anni di regno	NOMI	Pronuncia
1012-1016	三 條 院	San-jō In
1017-1036	後 一 條 院	Go Ichi-jō In
1037-1045	後 朱 雀 院	Go Shu-jaku In
1046-1068	後 冷 泉 院	Go Rei-zen In
1069-1072	後 三 條 院	Go San-jō In
1073-1086	白 河 院	Shiro-kawa In

I NEN-GŌ

Anni corrispondenti	NOMI	Pronuncia
990-994	正曆	Shō-reki
995-998	長德	Chō-toku
999-1003	長保	Chō-hō
1004-1011	寛弘	Kwan-kō
1012-1016	長和	Chō-wa
1017-1020	寛仁	Kwan-nin
1021-1023	治安	Ji-an
1024-1027	萬壽	Man-ju
1028-1036	長元	Chō-gen
1037-1039	長曆	Chō-reki
1040-1043	長久	Chō-kiū
1044-1045	寛德	Kwan-toku
1046-1052	永承	Yei-shō
1053-1057	天喜	Ten-ki
1058-1064	康平	Kō-hei
1065-1068	治曆	Ji-reki
1069-1073	延久	Yen-kiū

I MIKADO		
Anni di regno	NOMI	Pronuncia
1087-1107	堀河院	Hori-kawa In
1108-1123	鳥羽院	To-ba In
1124-1141	崇德院	Zō-toku In

I NEN-GŌ

Anni corrispondenti	NOMI	Pronuncia
1074-1076	承保	Shō-hō
1077-1080	承暦	Shō-reki
1081-1083	永保	Yei-hō
1084-1086	應徳	Ō-toku
1087-1093	寛治	Kwan-ji
1094-1095	嘉保	Ka-hō
1096	永長	Yei-chō
1097-1098	承徳	Shō-toku
1099-1103	康和	Kō-wa
1104-1105	長治	Chō-ji
1106-1107	嘉承	Ka-shō
1108-1109	天仁	Ten-nin
1110-1112	天永	Ten-yei
1113-1117	永久	Yei-kiū
1118-1119	元永	Gen-yei
1120-1123	保安	Hō-an
1124-1125	天治	Ten-ji
1126-1130	大治	Tai-ji

I MIKADO		
Anni di regno	NOMI	Pronuncia
1142-1155	近 衛 院	Kin-ye In
1156-1158	後 白 河 院	Go Shiro-Kawa In
1159-1165	二 條 院	Ni-jō In
1166-1168	六 條 院	Roku-jō In
1169-1180	高 倉 院	Taka-kura In

I NEN-GŌ

Anni corrispondenti	NOMI	Pronuncia
1131	天承	Ten-shō
1132–1134	長承	Chō-shō
1135–1140	保延	Hō-yen
1141	永治	Yei-ji
1142–1143	康治	Kō-ji
1144	天養	Ten-yō
1145–1150	久安	Kiū-an
1151–1153	仁平	Nin-hei
1154–1155	久壽	Kiū-ju
1156–1158	保元	Hō-gen
1159	平治	Hei-ji
1160	永曆	Yei-reki
1161–1162	應保	Ō-hō
1163–1164	長寬	Chō-kwan
1165	永萬	Yei-man
1166–1168	仁安	Nin-an
1169–1170	嘉應	Ka-ō
1171–1174	承安	Shō-an

I MIKADO

Anni di regno	NOMI	Pronuncia
1181–1183	安 徳 天 皇	An-toku Ten-ō
1184–1198	後 鳥 羽 院	Go Toba In
1199–1210	土 御 門 院	Tsuchi-mikado In
1211–1221	順 徳 院	Jun-toku In
1222–1232	後 堀 河 院	Go Hori-kawa In

I NEN-GŌ

Anni corrispondenti	NOMI	Pronuncia
1175-1176	安元	An-gen
1177-1180	治承	Ji-shō
1181	養和	Yō-wa
1182-1183	壽永	Jū-yei
1184	元曆	Gen-reki
1185-1189	文治	Bun-ji
1190-1198	建久	Ken-kiū
1199-1200	正治	Shō-ji
1201-1203	建仁	Ken-nin
1204-1205	元久	Gen-kiū
1206	建永	Ken-yei
1207-1210	承元	Shō-gen
1211-1212	建曆	Ken-reki
1213-1218	建保	Ken-hō
1219-1221	承久	Shō-kiū
1222-1223	貞應	Tei-ō
1224	元仁	Gen-nin
1225-1226	嘉祿	Ka-roku

I MIKADO		
Anni di regno	NOMI	Pronuncia
1233–1242	四條院	Shi-jō In
1243–1246	後嵯峨院	Go Saga In
1247–1259	後深草院	Go Fuka-kusa In
1260–1274	龜山院	Kame-yama In

I NEN-GŌ

Anni corrispondenti	NOMI	Pronuncia
1227-1228	安貞	An-jō
1229-1231	寛喜	Kwan-ki
1232	貞永	Tei-yei
1233	天福	Ten-fuku
1234	文暦	Bun-reki
1235-1237	嘉禎	Ka-tei
1238	暦仁	Reki-nin
1239	延應	Yen-ō
1240-1242	仁治	Nin-ji
1243-1246	寛元	Kwan-gen
1247-1248	寶治	Hō-ji
1249-1255	建長	Ken-chō
1256	康元	Kō-gen
1257-1258	正嘉	Shō-ka
1259	正元	Shō-gen
1260	文應	Bun-ō
1261-1263	弘長	Kō-chō
1264-1274	文永	Bun-yei

I MIKADO

Anni di regno	NOMI	Pronuncia
1275-1287	後宇多院	Go U-da In
1288-1298	伏見院	Fushi-mi In
1299-1301	後伏見院	Go-Fushi-mi In
1302-1307	後二條院	Go Ni-jō In
1308-1318	花園院	Hana-zo no In
1319-1331	後醍醐天皇	Go Dai-go Ten-ō

I NEN-GŌ

Anni corrispondenti	NOMI	Pronuncia
1275-1277	建治	Ken-ji
1278-1287	弘安	Kō-an
1288-1292	正應	Shō-ō
1293-1298	永仁	Yei-nin
1299-1301	正安	Shō-an
1302	乾元	Ken-gen
1303-1305	嘉元	Ka-gen
1306-1307	德治	Toku-ji
1308-1310	延慶	Yen-kei
1311	應長	Ō-chō
1312-1316	正和	Shō-wa
1317-1318	文保	Bun-hō
1319-1320	元應	Gen-ō
1321-1323	元亨	Gen-kyō
1324-1325	正中	Shō-chū
1326-1328	嘉曆	Ka-reki
1329-1330	元德	Gen-toku
1331	元弘	Gen-kō

I MIKADO		
Anni di regno	NOMI	Pronuncia
1332–1334	光嚴院(光嚴帝)	Kwō-gon In
1334–1336	後醍醐天皇	Go Dai-go Ten-ō
1337–1348	光明天皇	Kwō-myō Ten-ō
1349–1351	崇光院(崇先帝)	Zō-kwō In
1352–1371	後光嚴院(後光嚴帝)	Go Kwō-gon In
1372–1382	後圓融院(後圓融帝)	Go Yen-yō In
1383–1392	後小松院(後小松帝)	Go Ko-matsu In

I NEN-GŌ

Anni corrispondenti	NOMI	Pronuncia
1332–1334	正慶	Shō-kei
1334–1335	建武	Ken-mu
1336–1338	延元	Yen-gen
1339–1341	暦應	Reki-ō
1342–1344	康永	Kō-yei
1345–1348	貞和	Tei-wa
1349–1351	觀應	Kwan-ō
1352–1355	文和	Bun-wa
1356–1360	延文	Yen-bun
1361	康安	Kō-an
1362–1367	貞治	Tei-ji
1368–1374	應安	Ō-an
1375–1378	永和	Yei-wa
1379–1380	康暦	Kō-reki
1381–1383	永徳	Yei-toku
1384–1386	至徳	Ji-toku
1387–1388	嘉慶	Ka-kei
1389	康應	Kō-ō

I MIKADO

Anni di regno	NOMI	Pronuncia
1393-1412	後小松院(後小松帝)	Go Ko-matsu In
1413-1428	稱光院	Shō-kwō In
1429-1464	後花園院	Go Hana-zono In
1465-1500	後土御門院	Go Tsuchi-mikado In

I NEN-GŌ

Anni corrispondenti	NOMI	Pronuncia
1390–1392	明 德	Mei-toku
1393–1427	應 永	Ō-yei
1428	正 長	Shō-chō
1429–1440	永 亨	Yei-kyō
1441–1443	嘉 吉	Ka-kitsu
1444–1448	文 安	Bun-an
1449–1451	寶 德	Hō-toku
1452–1454	亨 德	Kyō-toku
1455–1456	康 正	Kō-shō
1457–1459	長 祿	Chō-roku
1460–1465	寬 正	Kwan-shō
1466	文 正	Bun-shō
1467–1468	應 仁	Ō-nin
1469–1486	文 明	Bun-mei
1487–1488	長 享	Chō-kō
1589–1491	延 德	Yen-toku

I MIKADO

Anni di regno	NOMI	Pronuncia
1501-1526	後柏原院	Go Kashiwa-bara In
1527-1557	後奈良院	Go Na-ra In
1558-1586	正親町院	Ō-ki-machi In
1587-1611	後陽成院	Go Yō-zei In
1612-1629	後水尾院	Go Midzu-o In
1630-1643	明正院	Mei-shō In (imperatrice)

I NEN-GŌ

Anni corrispondenti	NOMI	Pronuncia
1492–1500	明 應	Mei-ō
1501–1503	文 龜	Bun-ki
1504–1520	永 正	Yei-shō
1521–1527	大 永	Tai-yei
1528–1531	享 祿	Kyō-roku
1532–1554	天 文	Ten-bun
1555–1557	弘 治	Kō-ji
1558–1569	永 祿	Yei-roku
1570–1572	元 龜	Gen-ki
1573–1591	天 正	Ten-shō
1592–1595	文 祿	Bun-roku
1596–1614	慶 長	Kei-chō
1615–1623	元 和	Gen-wa
1624–1643	寬 永	Kwan-yei

I MIKADO		
Anni di regno	NOMI	Pronuncia
1644-1654	後先明院	Go Kwō-myō In
1655-1662	後西院	Go Sai In
1663-1686	靈元院	Rei-gen In
1687-1709	東山院	Tō-san In
1710-1735	中御門院	Naka-mikado In
1736-1746	櫻町院	Sakura-machi In

I NEN-GŌ

Anni corrispondenti	NOMI	Pronuncia
1644-1647	正保	Shō-hō
1648-1651	慶安	Kei-an
1652-1654	承應	Shō-ō
1655-1657	明暦	Mei-reki
1658-1660	萬治	Man-ji
1661-1672	寛文	Kwan-bun
1673-1680	延寳	Yen-hō
1681-1683	天和	Ten-wa
1684-1687	貞享	Chō-kō
1688-1703	元祿	Gen-roku
1704-1710	寳永	Hō-yei
1711-1715	正德	Shō-toku
1716-1735	享保	Kyō-hō
1736-1740	元文	Gen-bun
1741-1743	寛保	Kwan-hō

I MIKADO

Anni di regno	NOMI	Pronuncia
1747-1762	桃園院	Momo-sono In
1763-1770	後櫻町院	Go Sakura-machi In (imperatrice)
1771-1780	後桃園院	Go Momo-sono In
1781-1817	光格天皇(仙洞御所)	Kwō-kaku Ten-ō
1818-1846	仁孝天皇	Nin-kō Ten-ō
1847-1866	光明天皇	Kwō-mei Ten-ō

I NEN-GŌ

Anni corrispondenti	NOMI	Pronuncia
1744-1747	延亨	Yen-kō
1748-1750	寛延	Kwan-yen
1751-1763	寶曆	Hō-reki
1764-1771	明和	Mei-wa
1772-1780	安永	An-yei
1781-1788	天明	Ten-mei
1789-1800	寛政	Kwan-sei
1801-1803	亨和	Kyō-wa
1804-1817	文化	Bun-kwa
1818-1829	文政	Bun-sei
1830-1843	天保	Ten-hō
1844-1847	弘化	Kō-kwa
1848-1853	嘉永	Ka-yei
1854-1859	安政	An-sei

I MIKADO		
Anni di regno	NOMI	Pronuncia
1867-........	睦 仁	Mutsu-hito

I NEN-GŌ

Anni corrispondenti	NOMI	Pronuncia
1860	萬延	Man-yen
1861–1863	文久	Bun-kiū
1864	元治	Gen-ji
1865–1867	慶應	Kei-ō
1868–....	明治	Mei-ji

LISTA DEI 御門 MIKADO

disposti nell'ordine delle chiavi.

NOMI	Pronuncia	Anni corrispondenti
	1. 一	
一條院	Ichi-jō In	987–1011 d. C.
三條 丨	San-jō In	1012–1016 d. C.
	2. 丨	
中御門院	Naka-mikado In	1710–1735 d. C.
	7. 二	
二條院	Ni-jō In	1159–1165 d. C.
	9. 人	
仁孝天皇	Nin-kō Ten-ō	1818 d. C.
丨德丨丨	Nin-toku Ten-ō	313–399 d. C.
丨明丨丨	Nin-myō Ten-ō	834–850 d. C.
丨賢丨丨	Nin-gen Ten-ō	488–498 d. C.
仲哀丨丨	Chū-ai Ten-ō	192–200 d. C.
伏見院	Fushi-mi In	1288–1298 d. C.
	10. 儿	
允恭天皇	In-kyō Ten-ō	412–453 d. C.
元明丨丨	Gen-myō Ten-ō	708–715 d. C.

NOMI	Pronuncia	Anni corrispondenti
元正天皇	Gen-shō Ten-ō	715-723 d. C.
光仁丨丨	Kwō-nin Ten-ō	770-781 d. C.
丨嚴院	Kwō-gon In	1332-1334 d. C.
丨孝天皇	Kwō-kō Ten-ō	885-887 d. C.
丨明丨丨	Kwō-mei Ten-ō	1847-1866 d. C.
丨明丨丨	Kwō-myō Ten-ō	1337-1348 d. C.
丨格丨丨	Kwō-kaku Ten-ō	1781-1817 d. C.
	12. 八	
六條院	Roku-jō In	1166-1168 d. C.
	15. 冫	
冷泉院	Rei-zen In	968-969 d. C.
	29. 又	
反正天皇	Han-shō Ten-ō	406-411 d. C.
	31. 口	
四條院	Shi-jō In	1233-1242 d. C.
圓融丨	En-yu In	970-984 d. C.

NOMI	Pronuncia	Anni corrispondenti
	32. 土	
土 御 門 院	Tsuchi-mikado In	1199-1210 d. C.
垂 仁 天 皇	Sui-nin Ten-ō	29 a. C. - 70 d. C.
堀 河 院	Hori-kawa In	1087-1107 d. C.
	37. 大	
天 皇 大 炊	Ōi-no mikoto	759-764 d. C.
丨 智 天 皇	Ten-ji Ten-ō	668-671 d. C.
丨 武 丨 丨	Ten-mu Ten-ō	672-686 d. C.
	39. 子	
孝 元 天 皇	Kō-gen Ten-ō	214-158 a. C.
丨 安 丨 丨	Kō-an Ten-ō	392-291 a. C.
丨 德 丨 丨	Kō-toku Ten-ō	645-654 d. C.
丨 昭 丨 丨	Kō-shō Ten-ō	475-393 a. C.
丨 謙 丨 丨	Kō-ken Ten-ō	749-758 d. C.
丨 靈 丨 丨	Kō-rei Ten-ō	290-215 d. C.
	40. 宀	
宇 多 皇 天	U-da Ten-ō	888-897 d. C.
安 寧 丨 丨	An-nei Ten-ō	548-511 a. C.

NOMI	Pronuncia	Anni corrispondenti
安康天皇	An-kō Ten-ō	454-456 d. C.
｜德｜｜	An-toku Ten-ō	1181-1183 d. C.
｜閑｜｜	An-kan Ten-ō	534-535 d. C.
宣化｜｜	Sen-kwa Ten-ō	536-539 d. C.
	44. 戸	
履中天皇	Ri-chū Ten-ō	400-405 d. C.
	46. 山	
崇光院	Zō-kwō In	1349-1351 d. C.
｜峻天皇	Zō-jun Ten-ō	588-592 d. C.
｜德院	Zō-toku In	1124-1141 d. C.
｜神天皇	Zō-jin Ten-ō	97-30 a. C.
嵯峨｜｜	Sa-ga Ten-ō	810-823 d. C.
	51. 干	
平城天皇	Hei-zei Ten-ō	806-809 d. C.
	60. 彳	
後一條院	Go Ichi-jō In	1017-1036 d. C.
｜三｜｜	Go San-jō In	1069-1072 d, C.
｜二｜｜	Go Ni-jō In	1302-1307 d. C.

NOMI	Pronuncia	Anni corrispondenti
後伏見院	Go-Fushi-mi In	1299-1301 d. C.
丨光嚴丨	Go Kwō-gon In	1352-1371 d. C.
丨先明丨	Go Kwō-myō In	1644-1654 d. C.
丨冷泉丨	Go Rei-zen In	1046-1068 d. C.
丨圓融丨	Go Yen-yō In	1372-1382 d. C.
丨堀河丨	Go Hori-kawa In	1222-1232 d. C.
丨土御門院	Go Tsuchi-mikado In	1465-1500 d. C.
丨奈良院	Go Na-ra In	1527-1557 d. C.
丨宇多丨	Go U-da In	1275-1287 d. C.
丨小松丨	Go Ko-matsu In	1383-1392 d. C.
丨嵯峨丨	Go Saga In	1243-1246 d. C.
丨朱雀丨	Go Shu-jaku In	1037-1045 d. C.
丨桃園丨	Go Momo-sono In	1771-1780 d. C.
丨栢原丨	Go Kashiwa-bara In	1501-1526 d. C.
丨櫻町丨	Go Sakura-machi In	1763-1770 d. C.
丨水尾丨	Go Midzu-o In	1612-1629 d. C.
丨深草丨	Go Fuka-kusa In	1247-1259 d. C.
丨白河丨	Go Shiro-Kawa In	1156-1158 d. C.

NOMI	Pronuncia	Anni corrispondenti
後花園院	Go Hana-zono In	1429–1464 d. C.
丨醍醐天皇	Go Dai-go Ten-ō	1319–1331 d. C. e 1334–1336
丨陽成院	Go Yō-zei In	1587–1611 d. C.
丨鳥羽丨	Go Toba In	1184–1198 d. C.
	61. 心	
應神天皇	Ō-jin Ten-ō	270–310 d. C.
懿德丨丨	I-toku Ten-ō	510–476 d. C.
	62. 戈	
成武天皇	Sei-mu Ten-ō	131–190 d. C.
	64. 手	
持統天皇	Ji-tō Ten-ō	687–696 d. C.
推古丨丨	Sui-ko Ten-ō	593–628 d. C.
	65. 支	
敏達天皇	Bi-datsu Ten-ō	572–585 d. C.
	67. 文	
文德天皇	Bun-toku Ten-ō	851–858 d. C.
丨武丨丨	Bun-mu Ten-ō	697–707 d. C.

NOMI	Pronuncia	Anni corrispondenti
	72. 日	
明正院	Mei-shō In	1630-1643 d. C.
景行天皇	Kei-kō Ten-ō	71-130 d. C.
	75. 木	
朱雀天皇	Shu-jaku Ten-ō	931-946 d. C.
村上〡〡	Mura-kami Ten-ō	947-967 d. C.
東山院	Tō-san In	1687-1709 d. C.
桓武天皇	Kwan-mu Ten-ō	782-805 d. C.
櫻町院	Sakura-machi In	1736-1746 d. C.
桃園院	Momo-sono In	1747-1762 d. C.
	76. 欠	
欽明天皇	Kin-mei Ten-ō	540-571 d. C.
	77. 止	
正親町院	Ō-ki-machi In	1558-1586 d. C.
武烈天皇	Bu-retsu Ten-ō	499-506 d. C.
	85. 水	
清和天皇	Sei-wa Ten-ō	859-876 d. C.

NOMI	Pronuncia	Anni corrispondenti
清寧天皇	Sei-nei Ten-ō	480-484 d. C.
淳和丨丨	Jun-wa Ten-ō	824-833 d. C.
	101. 用	
用明天皇	Yō-mei Ten-ō	586-587 d. C.
	106. 白	
白河院	Shiro-kawa In	1073-1086 d. C.
皇極天皇	Ō-goku Ten-ō	642-644 d. C.
	109. 目	
睦仁	Mutsu-hito (Imp. vivente)	1867-........ d. C.
	113. 示	
神功皇后	Jin-gu Kwō-gō	201-269 d. C.
丨武天皇	Jin-mu Ten-ō	660-585 a. C.
	115. 禾	
稱光院	Shō-kwō In	1413-1428 d. C.
丨德天皇	Shō-toku Ten-ō	765-769 d. C.
	120. 糸	
綏靖天皇	Sui-sei Ten-ō	581-549 a. C.
繼體丨丨	Kei-tai Ten-ō	507-531 d. C.

NOMI	Pronuncia	Anni corrispondenti
	128. 耳	
聖武天皇	Shō-mu Ten-ō	724-748 d. C.
	135. 舌	
舒明天皇	Ju-mei Ten-ō	629-641 d. C.
	140. 艸	
花園院	Hana-zo no In	1308-1318 d. C.
丨山丨	Kwa-san In	985-986 d. C.
	162. 辵	
近衛院	Kin-ye In	1142-1155 d. C.
	169. 門	
開化天皇	Kai-kwa Ten-ō	157-98 a. C.
	170. 阜	
陽成天皇	Yō-zei Ten-ō	877-884 d. C.
	172. 隹	
雄畧天皇	Yū-riaku Ten-ō	457-479 d. C.
	173. 雨	
靈元院	Rei-gen In	1663-1686 d. C.

NOMI	Pronuncia	Anni corrispondenti
	181. 頁	
順德院	Jun-toku In	1211-1221 d. C.
顯崇天皇	Ken-sō Ten-ō	485-487 d. C.
	189. 高	
高倉院	Taka-kura In	1169-1180 d. C.
	196. 鳥	
鳥羽院	To-ba In	1108-1123 d. C.
	210. 齊	
齊明天皇	Sai-mei Ten-ō	655-661 d. C.
	213. 龜	
龜山院	Kame-yama In	1260-1274 d. C.

LISTA DEI 年號 NEN-GŌ

disposti nell'ordine delle chiavi.

NOMI	Pronuncia	Anni (d. C.)	Imperatori corrispondenti
		4. 丿	
久壽	Kiū-ju	1154–1155	近衛院
丨安	Kiū-an	1145–1150	丨丨丨
		5. 乙	
乾元	Ken-gen	1302	後二條院
		8. 亠	
享保	Kyō-hō	1716–1735	中御門院
丨和	Kyō-wa	1801–1803	光格天皇
丨德	Kyō-toku	1452–1454	後花園院
丨祿	Kyō-roku	1528–1531	丨奈良丨
		9. 人	
仁和	Nin-wa	885–888	光孝天皇
丨壽	Nin-ju	851–853	文德丨丨
丨安	Nin-an	1166–1170	六條院
丨平	Nin-hei	1151–1153	近衛丨
丨治	Nin-ji	1240–1242	四條丨
保元	Hō-gen	1156–1158	後白河院
丨安	Hō-an	1120–1123	鳥羽院
丨延	Hō-yen	1135–1140	崇德丨

NOMI	Pronuncia	Anni (d. C.)	Imperatori corrispondenti
	10. 儿		
元久	Gen-kiū	1204-1205	土御門院
丨亨	Gen-kyō	1321-1323	後醍醐天皇
丨仁	Gen-nin	1224	丨堀河院
丨和	Gen-wa	1615-1623	丨水尾丨
丨弘	Gen-kō	1331	丨醍醐天皇
丨德	Gen-toku	1329-1330	丨丨丨丨丨
丨慶	Gen-kei	877-884	陽成天皇
丨應	Gen-ō	1319-1320	院醍醐天皇
丨文	Gen-bun	1736-1740	櫻町院
丨曆	Gen-reki	1184	後鳥羽院
丨永	Gen-yei	1118-1119	鳥羽院
丨治	Gen-ji	1864	光明天皇
丨祿	Gen-roku	1688-1703	東山院
丨龜	Gen-ki	1570-1572	正親町院
	30. 口		
和銅	Kwa-dō	708-715	元明天皇
嘉保	Ka-hō	1094-1095	堀河院

NOMI	Pronuncia	Anni (d. C.)	Imperatori corrispondenti
嘉元	Ka-gen	1303-1305	後二條院
丨吉	Ka-kitsu	1441-1443	丨花園丨
丨慶	Ka-kei	1387-1388	丨小松丨
丨應	Ka-ō	1169-1170	高倉院
丨承	Ka-shō	1106-1107	堀河院
丨曆	Ka-reki	1326-1328	後醍醐天皇
丨永	Ka-yei	1848-1853	光明天皇
丨祥	Ka-shō	848-850	仁丨丨丨
丨祿	Ka-roku	1225-1226	後堀河院
丨禎	Ka-tei	1235-1237	四條院

33. 士

壽永	Jū-yei	1182-1183	安德天皇

37. 大

大化	Dai-kwa	695-696	天武天皇
丨丨	Dai-kwa	645-649	孝德丨丨
丨同	Dai-tō	806-809	平城丨丨
丨寶	Dai-hō	701-703	文武丨丨

NOMI	Pronuncia	Anni (d. C.)	Imperatori corrispondenti
大永	Dai-yei	1521-1527	後栢原院
			e 〡奈良〡
〡治	Dai-ji	1126-1130	崇德天皇
〡長	Dai-chō	697-700	文武〡〡
天仁	Ten-nin	1108-1109	鳥羽院
〡保	Ten-hō	1830-1843	仁孝天皇
〡元	Ten-gen	978-982	圓融院
〡和	Ten-wa	1681-1683	靈元天皇
〡喜	Ten-ki	1053-1057	後冷泉院
〡安	Ten-an	857-858	文德天皇
〡平	Ten-hei	729-748	聖武〡〡
〡平寶字	Ten-hei hō-ji	757-764	孝謙〡〡
			e 大炊〡〡
〡平勝寶	Ten-hei shō-hō	749-756	孝謙〡〡
〡平神護	Ten-hei jin-go	765-766	稱德〡〡
〡延	Ten-en	973-975	圓融〡〡
〡德	Ten-toku	957-960	村上〡〡
〡慶	Ten-kei	938-946	朱雀〡〡

NOMI	Pronuncia	Anni (d. C.)	Imperatori corrispondenti
天應	Ten-ō	781	光仁天皇
｜承	Ten-shō	1131	崇徳｜｜
｜明	Ten-mei	1781–1788	光格｜｜
｜文	Ten-bun	1532–1554	後奈良院
｜曆	Ten-reki	947–956	村上天皇
｜正	Ten-shō	1573–1591	正親町院
			後陽成｜
｜永	Ten-yei	1110–1112	鳥羽院
｜治	Ten-ji	1124–1125	崇徳｜
｜祿	Ten-roku	970–972	圓融天皇
｜福	Ten-fuku	1233	四條院
｜長	Ten-chō	824–833	淳和天皇

40. 宀

安元	An-gen	1175–1176	高倉院
｜和	An-wa	968–969	冷泉｜
｜政	An-sei	1854–1859	光明天皇
｜永	An-yei	1772–1780	後桃園院
｜貞	An-jō	1227–1228	｜堀河｜

NOMI	Pronuncia	Anni (d. C.)	Imperatori corrispondenti
寛仁	Kwan-nin	1017–1020	後一條院
丨保	Kwan-hō	1741–1743	櫻町院
丨元	Kwan-gen	1243–1246	後嵯峨院
丨和	Kwan-wa	985–986	花山院
丨喜	Kwan-ki	1229–1231	後堀河院
丨平	Kwan-hei	889–897	宇多天皇
丨延	Kwan-yen	1748–1750	桃園院
丨弘	Kwan-kō	1004–1011	一條丨
丨德	Kwan-toku	1044–1045	後朱雀院
丨政	Kwan-sei	1789–1800	光格天皇
丨正	Kwan-shō	1460–1465	後花園院 e 丨土御門院
丨永	Kwan-yei	1624–1643	丨水尾院 e 明正院
丨治	Kwan-ji	1087–1093	堀河院
寶德	Hō-toku	1449–1451	後花園院
丨曆	Hō-reki	1751–1763	桃園院 e 後櫻町院

NOMI	Pronuncia	Anni (d. C.)	Imperatori corrispondenti
寶永	Hō-yei	1704–1710	東山院 e 中御門院
丨治	Hō-ji	1247–1248	後深草丨
丨龜	Hō-ki	770–780	光仁天皇
		51. 干	
平治	Hei-ji	1159	二條院
		53. 广	
康保	Kō-hō	964–967	村上天皇
丨元	Kō-gen	1256	後深草院
丨和	Kō-wa	1099–1103	堀河院
丨安	Kō-an	1361	後光嚴院
丨平	Kō-hei	1058–1064	丨冷泉丨
丨應	Kō-ō	1389	丨小松丨
丨曆	Kō-reki	1379–1380	丨圓融丨
丨正	Kō-shō	1455–1456	丨花園丨
丨永	Kō-yei	1342–1344	光明天皇
丨治	Kō-ji	1142–1143	近衛院

NOMI	Pronuncia	Anni (d. C.)	Imperatori corrispondenti
	54. 延		
延亨	Yen-kō	1744-1747	櫻町院
丨久	Yen-kiū	1069-1073	後三條院 e 白河院
丨元	Yen-gen	1336-1338	後醍醐天皇 e 光明天皇
丨喜	Yen-ki	901-922	醍醐天皇
丨寶	Yen-hō	1673-1680	靈元院
丨德	Yen-toku	1489-1491	後土御門院
丨慶	Yen-kei	1308-1310	花園院
丨應	Yen-ō	1239	四條丨
丨文	Yen-bun	1356-1360	後光嚴院
丨暦	Yen-reki	782-805	桓武天皇
丨長	Yen-chō	923-930	醍醐天皇
建久	Ken-kiū	1190-1198	後鳥羽院
丨仁	Ken-nin	1201-1203	土御門丨
丨保	Ken-hō	1213-1218	順德院
丨暦	Ken-reki	1211-1212	丨丨丨

NOMI	Pronuncia	Anni (d. C.)	Imperatori corrispondenti
建 武	Ken-mu	1334-1335	後醍醐天皇
丨 永	Ken-yei	1206	土御門院
丨 治	Ken-ji	1275-1277	後宇多丨
丨 長	Ken-chō	1249-1255	丨深草丨
		57. 弓	
弘 仁	Kō-nin	810-823	嵯峨天皇
丨 化	Kō-kwa	1844-1847	仁孝丨丨
			e 光明天皇
丨 安	Kō-an	1278-1287	後宇多院
丨 治	Kō-ji	1555-1557	丨奈良丨
丨 長	Kō-chō	1261-1263	龜山院
		60. 彳	
德 治	Toku-ji	1306-1307	後二條院
		61. 心	
慶 安	Kei-an	1648-1651	後光明院
丨 應	Kei-ō	1865-1867	光明院
			e 睦仁
丨 長	Kei-chō	1596-1614	後陽成院
			e 後水尾院

NOMI	Pronuncia	Anni (d. C.)	Imperatori corrispondenti
慶雲	Kei-un	704-707	文武天皇
應仁	Ō-nin	1467-1468	後土御門院
丨保	Ō-hō	1161-1162	二條院
丨和	Ō-wa	961-963	村上天皇
丨安	Ō-an	1368-1374	後光嚴院 e 後圓融院
丨德	Ō-toku	1084-1086	白河院
丨永	Ō-yei	1393-1427	後小松院 e 稱光院
丨長	Ō-chō	1311	花園院

64. 手

承久	Shō-kiū	1219-1221	順德院
丨保	Shō-hō	1074-1076	白河丨
丨元	Shō-gen	1207-1210	土御門院
丨和	Shō-wa	834-847	仁明天皇
丨安	Shō-an	1171-1174	高倉院
丨平	Shō-hei	931-937	朱雀天皇

NOMI	Pronuncia	Anni (d. C.)	Imperatori corrispondenti
承德	Shō-toku	1097-1098	堀河院
｜應	Shō-ō	1652-1654	後光明院
｜曆	Shō-reki	1077-1080	白河院

67. 文

NOMI	Pronuncia	Anni (d. C.)	Imperatori corrispondenti
文久	Bun-kiū	1861-1863	光明天皇
｜保	Bun-hō	1317-1318	花園院
｜化	Bun-kwa	1804-1817	光格天皇
｜和	Bun-wa	1352-1355	後光嚴院
｜安	Bun-an	1444-1448	｜花園｜
｜應	Bun-ō	1260	龜山院
｜政	Bun-sei	1818-1829	仁孝天皇
｜明	Bun-mei	1469-1486	後土御門院
｜曆	Bun-reki	1234	四條院
｜正	Bun-shō	1466	後土御門院
｜永	Bun-yei	1264-1274	龜山院
｜治	Bun-ji	1185-1189	後鳥羽院
｜祿	Bun-roku	1592-1595	｜陽成｜
｜龜	Bun-ki	1501-1503	｜栢原｜

NOMI	Pronuncia	Anni (d. C.)	Imperatori corrispondenti
	72. 日		
昌泰	Shō-tai	898-900	醍醐天皇
明和	Mei-wa	1764-1771	桃園院
			e 後桃園院
丨德	Mei-toku	1390-1392	後小松院
丨應	Mei-ō	1492-1500	丨土御門院
丨曆	Mei-reki	1655-1657	丨西院
丨治	Mei-ji	1868-....	睦仁
曆仁	Reki-nin	1238	四條院
丨應	Reki-ō	1339-1341	光明天皇
	75. 木		
朱雀	Shu-jaku	672	天武天皇
丨鳥	Shu-chō	686-695	丨丨丨丨
			e 持統天皇
	77. 止		
正中	Shō-chū	1324-1325	後醍醐天皇
丨保	Shō-hō	1644-1647	丨光明院
丨元	Shō-gen	1259	丨深草丨
丨和	Shō-wa	1312-1316	花園院

NOMI	Pronuncia	Anni (d. C.)	Imperatori corrispondenti
正嘉	Shō-ka	1257-1258	後深草院
丨安	Shō-an	1299-1301	丨伏見丨
丨徳	Shō-toku	1711-1715	中御門丨
丨慶	Shō-kei	1332-1334	光嚴院
丨應	Shō-ō	1288-1292	伏見丨
丨暦	Shō-reki	990-994	一條丨
丨治	Shō-ji	1199-1200	土御門院
丨長	Shō-chō	1428	稱光院

85. 水

永久	Yei-kiū	1113-1117	鳥羽院
丨享	Yei-kyō	1429-1440	後花園院
丨仁	Yei-nin	1293-1298	伏見院
	Yei-hō	1081-1083	白河丨
丨和	Yei-wa	1375-1378	後圓融院
丨延	Yei-en	987-988	一條院
丨徳	Yei-toku	1381-1383	後圓融院
			e 後小松院
丨承	Yei-shō	1046-1052	後冷泉院

NOMI	Pronuncia	Anni (d. C.)	Imperatori corrispondenti
永暦	Yei-reki	1160	二條院
丨正	Yei-shō	1504-1520	後栢原院
丨治	Yei-ji	1141	崇德院
丨祚	Ei-so	989	一條丨
丨祿	Yei-roku	1558-1569	正親町院
丨萬	Yei-man	1165	二條院
丨觀	Yei-kwan	983-984	村上天皇
丨長	Yei-chō	1096	堀河院
治安	Ji-an	1021-1023	後一條院
丨承	Ji-shō	1177-1180	高倉院
丨暦	Ji-reki	1065-1068	後冷泉院
		106. 白	
白雉	Haku-chi	650-671	孝德天皇 齊明丨丨 e 天智天皇
丨鳳	Haku-hō	673-685	天武天皇
		113. 示	
神護景雲	Jin-go Kei-un	767-769	稱德天皇
丨龜	Jin-ki	724-728	聖武丨丨

NOMI	Pronuncia	Anni (d. C.)	Imperatori corrispondenti
		133. 至	
至德	Ji-toku	1384-1386	後小松院
		140. 艸	
萬壽	Man-ju	1024-1027	後一條院
丨延	Man-yen	1860	光明天皇
丨治	Man-ji	1658-1660	後西院
		147. 見	
觀應	Kwan-ō	1349-1351	崇光院
		154. 貝	
貞享	Tei-kō	1684-1687	靈元院
丨元	Tei-gen	976-977	圓融丨
丨和	Tei-wa	1345-1348	光明天皇
丨應	Tei-ō	1222-1223	後堀河院
丨永	Tei-yei	1232	丨丨丨丨
丨治	Tei-ji	1362-1367	丨光嚴丨
丨觀	Tei-kwan	859-876	清和天皇

N O M I	Pronuncia	Anni (d. C.)	Imperatori corrispondenti
		168. 長	
長 享	Chō-kō	1487-1488	後 土 河 院
丨 保	Chō-hō	999-1003	一 條 院
丨 和	Chō-wa	1012-1016	三 丨 丨
丨 寛	Chō-kwan	1163-1164	二 丨 丨
丨 德	Chō-toku	995-998	一 丨 丨
丨 承	Chō-shō	1132-1134	崇 德 丨
丨 治	Chō-ji	1104-1105	堀 河 丨
丨 祿	Chō-roku	1457-1459	後 花 園 院
丨 久	Chō-kiū	1040-1043	丨 朱 雀 丨
丨 元	Chō-gen	1028-1036	丨 一 條 丨
丨 曆	Chō-reki	1037-1039	丨 朱 雀 丨
		173. 雨	
靈 龜	Rei-ki	715-716	元 正 天 皇
		210. 齊	
齊 衡	Sai-kō	854-856	文 德 天 皇

CICLO SEXAGENALE 十干

		甲 Ki-no-ye	乙 Ki-no-to	丙 Hi-no-ye	丁 Hi-no-to	戊 Tsuchi-no-ye	己 Tsuchi-no-to	庚 Kan-no-ye	辛 Kan-no-to	壬 Midzu-no-ye	癸 Midzu-no-to
子 Ne	♈	1		13		25		37		49	
丑 Ushi	♉		2		14		26		38		50
寅 Tora	♊	51		3		15		27		39	
卯 U	♋		52		4		16		28		40
辰 Tatsu	♌	41		53		5		17		29	
巳 Mi	♍		42		54		6		18		30
午 Muma	♎	31		43		55		7		19	
未 Hitsuji	♏		32		44		56		8		20
申 Saru	♐	21		33		45		57		9	
酉 Tori	♑		22		34		46		58		10
戌 Inu	♒	11		23		35		47		59	
亥 I	♓		12		24		36		48		60

Corrispondenza del ciclo sexagenale con le nostre date

L'anno	58°	(辛 酉)	del	33°	ciclo corrisponde all'anno	660	a. C.
»	1°	(甲 子)		34°	»	657	»
»	»	»		35°	»	597	»
»	»	»		36°	»	537	»
»	»	»		37°	»	477	»
»	»	»		38°	»	417	»
»	»	»		39°	»	357	»
»	»	»		40°	»	297	»
»	»	»		41°	»	237	»
»	»	»		42°	»	177	»
»	»	»		43°	»	117	»
»	»	»		44°	»	57	»
»	58°	(辛 酉)		»	»	1	di C.
»	1°	(甲 子)		45°	»	4	d. C.
»	»	»		46°	»	64	»
»	»	»		47°	»	124	»
»	»	»		48°	»	184	»
»	»	»		49°	»	244	»
»	»	»		50°	»	304	»
»	»	»		51°	»	364	»
»	»	»		52°	»	424	»
»	»	»		53°	»	484	»

L'anno	1°	(甲 子)	del	54°	ciclo corrisponde all'anno	544	d. C.
»	»	»		55°	»	604	»
»	»	»		56°	»	664	»
»	»	»		57°	»	724	»
»	»	»		58°	»	784	»
»	»	»		59°	»	844	»
»	»	»		60°	»	904	»
»	»	»		61°	»	964	»
»	37°	(庚 子)		»	»	1000	»
»	1°	(甲 子)		62°	»	1024	»
»	»	»		63°	»	1084	»
»	»	»		64°	»	1144	»
»	»	»		65°	»	1204	»
»	»	»		66°	»	1264	»
»	»	»		67°	»	1324	»
»	»	»		68°	»	1384	»
»	»	»		69°	»	1444	»
»	»	»		70°	»	1504	»
»	»	»		71°	»	1564	»
»	»	»		72°	»	1624	»
»	»	»		73°	»	1684	»
»	»	»		74°	»	1744	»
»	»	»		75°	»	1804	»
»	»	»		76°	»	1864	»
»	2°	(乙 丑)		»	»	1865	»
»	3°	(丙 寅)		»	»	1866	»
»	4°	(丁 卯)		»	»	1867	»
»	5°	(戊 辰)		»	»	1868	»
»	6°	(己 巳)		»	»	1869	»
»	7°	(庚 午)		»	»	1870	»

L'anno	8° (辛 未)	del 76° ciclo	corrisponde all'anno	1871	d. C.
»	9° (壬 申)	»	»	1872	»
»	10° (癸 酉)	»	»	1873	»
»	11° (甲 戌)	»	»	1874	»
»	12° (乙 亥)	»	»	1875	»
»	13° (丙 子)	»	»	1876	»
»	14° (丁 丑)	»	»	1877	»
»	15° (戊 寅)	»	»	1878	»
»	16° (己 卯)	»	»	1879	»
»	17° (庚 辰)	»	»	1880	»
»	18° (辛 巳)	»	»	1881	»
»	19° (壬 午)	»	»	1882	»
»	20° (癸 未)	»	»	1883	»
»	21° (甲 申)	»	»	1884	»
»	22° (乙 酉)	»	»	1885	»
»	23° (丙 戌)	»	»	1886	»
»	24° (丁 亥)	»	»	1887	»
»	25° (戊 子)	»	»	1888	»
»	26° (己 丑)	»	»	1889	»
»	27° (庚 寅)	»	»	1890	»
»	28° (辛 卯)	»	»	1891	»
»	29° (壬 辰)	»	»	1892	»
»	30° (癸 巳)	»	»	1893	»
»	31° (甲 午)	»	»	1894	»
»	32° (乙 未)	»	»	1895	»
»	33° (丙 申)	»	»	1896	»
»	34° (丁 酉)	»	»	1897	»
»	35° (戊 戌)	»	»	1898	»
»	36° (己 亥)	»	»	1899	»
»	37° (庚 子)	»	»	1900	»

L'anno	38°	(辛 丑)	del	76° ciclo	corrisponde all'anno	1901	d. C.
»	39°	(壬 寅)		»	»	1902	»
»	40°	(癸 卯)		»	»	1903	»
»	41°	(甲 辰)		»	»	1904	»
»	42°	(乙 巳)		»	»	1905	»
»	43°	(丙 午)		»	»	1906	»
»	60°	(癸 亥)		»	corrisponderà	1923	»
»	1°	(甲 子)		»	»	1924	»
»	»	»		77°	»	1984	»
»	»	»		78°	»	2044	»



NOTE LESSICALI

a proposito della nuova edizione del Gesenius-Buhl [1]

Dopo soli sei anni, il Buhl presenta una nuova edizione del lessico ebraico del Gesenius. Mi permetto di proporvi alcune aggiunte, che forse potranno servire all'egregio Editore per un'altra revisione del vocabolario.

אבל hiphil; in Ezech. XXXI. 15 la parola האבלתי non sembra appartenere alla radice da cui אֵבֶל *lutto*; in quel verso come già fu notato da altri (cfr. Toy a. l. in Haupt's SBOT), כסתי non è che una glossa esplicativa (LXX solamente: ἐπένθησεν αὐτὸν ἡ ἄβυσσος); il glossatore dunque spiegava האבלתי *ho coperto* (v. ψ CIV 6 תהום כלבוש כסיתו). Secondo me esisteva un'altra rad. אבל nel senso di *chiudere*, con cui si combinerebbe il siriaco (ed aram.) אבולא porta (anche דֶּלֶת deriva probabilmente da ידל *chiudere*, v. Ges.-Buhl s. v.), che ancora nell'assiro si ha, come *abullu* 'portone' (ciò che dimostra che אבולא non può esser il gr. ἔμβολος v. Loew apud Krauss « Griech. und lat. Lehnwörter » ecc. II. s. v. p. 3b). האבלתי את תהום si tradurrà per conseguenza: *ho chiuso l'abisso* (v. Gen. VIII. 2 ויסכרו מעינות תהום). Non potrebbe anche

---

(1) Wilhelm Gesenius', *Hebr. und aram. Handwörterbuch,...* bearbeitet von Dr. Frants Buhl... vierzehnte Auflage, Leipzig, Vogel, 1905.

il sir. אבילא *monaco*, aver avuto originariamente il significato di *rinchiuso?* (per regola lo si fa derivare da אבל *lutto*, cfr. Nestle in ZDMG. 1902 p. 561 seg. e Rieger ivi 1903 p. 747 sg.) (¹).

אֹהֶל. Ai due significati della parola, dati da G.-B. (tenda, dimora) va aggiunto un terzo: *tribù;* ψ LXXXIII. 7 אהלי אדום וישמעאלים vuol dire « le tribù di Edom »; anche ψ LXXVIII. 67, dove אהל corrisponde a שבט si tradurrà: tribù. Gen. IX, 26 se si accetta la proposta dello Schorr (v. anche Kittel Biblia hebr. a. l.) di leggere: ברך ה' אהֳלֵי, שם sarà da spiegare: « Benedici, o Signore, le tribù di Šem e che sia Kanaan servitore a loro... ». Infine in Zacc. XII. 5. 6 se si vocalizza: אַלְפֵּי יהודה le tribù di Giuda (v. Wellhausen Kl. Proph. a. l.), anche אהלי יהודה in v. 7 deve avere un significato analogo. Si noti che non solo in arabo أهل = populus, ma anche il sir. יהלא vuol dire schiera (v. Noeldeke in ZDMG. XL. p. 154 nota).

אור In Zacc. XIV. 6, come osserva bene il Wellhausen (a. l.), invece della *luce* (che si ha nel verso seguente: nè giorno nè notte), si richiederebbe piuttosto: *calore* (egli propone addirittura חום per אור). Io vocalizzerei אוּר; è vero che in generale questa parola ha il senso di fuoco, di legna cfr. p. e. Is. XXXI. 9, XLVII. 14; siccome però l'ar. أوار = ardor ignis et *solis* (Freytag s. v., Gesenius Thes. s. v.), non mi sembra azzardato di pensare anche qui al calore del sole; il verso dunque si spiegherà: non sarà, nè calore nè freddo (וקרות LXX καί) nè gelo (וקפאון k.)

(¹) Gli Ebrei francesi nel Medioevo chiamavano l'*abate* אבל e אבלת la *badessa* (non: *monaco* come traduce l'Oppenheim in בית תלמוד III. p. 15, n. 14) v. *Revue des ét. juives*, III, p. 13, n. 1, ciò che mi sembra esser soltanto una forma schernitiva di אב *padre* (che cambiavano in אבל *triste*).

אחרית Sarà probabilmente da aggiungere il significato di: *discendenza* (1); ψ CIX, 13 יהי אחריתו להכרית traduce bene la LXX: τὰ τέκνα αὐτοῦ (2); forse anche ψ XXXVII. 38 אחרית רשעים נכרתה avrà il senso di: זרע רשעים נכרת in v. 28 (il primo emistichio del v. 38 ופשעים נשמדו יחדו corrisponde lo stesso al v. 28 che sonava anticamente: [עֹלָם] לא לאחריתו .. in Dan. XI. 4 ;(.cfr. i com. a. l ,לעולם נשמדו vuol dire che i regni che si formeranno dopo la morte di Alessandro Magno, non apparterranno alla sua discendenza (v. il com. del Behrmann a. l.). Per il senso si confr. il lat. *posteritas*.

ארב In Prov. XII. 6 il parallelismo sarebbe più perfetto se potessimo tradurre: « le parole (pensieri) dei malvagi (causano) *la loro rovina*, mentre la bocca dei giusti è salvazione per loro stessi ». Io credo che si avevano due lezioni: a) דברי רשעים ארבם = *un agguato per loro* (ארב sost., come in Giobbe XXXVIII. 40); b) דברי רשעים אבדם = *la lor rovina* (אבד sost. come in Num. XXIV. 20); la forma attuale ארב דם conserva gli elementi delle due parole; (con questo rettifico in parte la mia nota in « Proverbia-Studien », 1899, p. 14).

ארם Sarebbe da notare, che anche in Is. XXII. 6 dovrà leggersi: ארם ברכב ופרשים « Aram con cocchi e cavalieri » (cfr. Riv. Isr. II. p. 16 e v. Ieremias « Das A. T. im Lichte des Alten Orients » p. 341); e forse pure in Zacc. IX. 1 si leggerà: כי ליה' עין ארם (v. Graetz *Emendationes* II. a. l.) l'occhio di Aram (= Siria) sarà rivolto al Signore (ψ XXV. 15 .. עיני תמיד אל ה').

אֲשֵׁד Meritava d'esser notata la lezione masoretica in Dtn. XXXIII. 2 אשדת pendice (la Masora annota: כתיב חד

(1) La formazione corrisponderebbe a quella di שְׁאֵרִית che alle volte pare significare: *famiglia* (da שאר *carne* cf. l'ar. *luḥmatᵘⁿ*, v. la nostra nota in *Riv. Israel.*, I. p. 18).

(2) Curiosamente anche in Sirach, XI, 28, il cui senso deve essere stato: «e alla sua fine si conosce l'uomo» (באחריתו v. il Sir. מטול דבאחריתא) traduce la LXX lo stesso: καὶ ἐν τέκνοις αὐτοῦ.

וקרי תרי, v. ancora il Com. ebr. di S. D. Luzzatto a. l.); come il Qerê leggeva il Samaritano נור אורה e Onqelos אישתא אוריתא; invece la LXX ἄγγελοι ([1]) pare che abbia avuto come il Kethib una parola sola.

אָשֻׁר passo; si aggiunga Giobbe XXII. 15[b] dove io vocalizzo: ..אֲשֻׁר דרכו מְתֵי און, le orme calcate dagli iniqui (per il primo emistichio v. la nostra osservazione più avanti s. v. עולם); si confronti il verso opposto al nostro in XXIII, 11 .. באשרו אחזה רגלי דרכו שמרתי ולא אט.

ברר niphal; in II. Sam. XXII. 27 (ψ XVIII. 27) secondo me ([2]) si ha da constatare un così detto tiqqûn soferîm (una correzione rabbinica per togliere una parola poco conveniente). Si noti che tutto il v. 26 parla dei buoni, a cui il Signore si mostra clemente; per conseguenza (secondo le leggi del parallelismo) *tutto* il nostro dovrebbe trattare dei malvagî, con cui Iddio è estremamente severo. Io credo dunque, che anticamente si aveva: עִם נָבָל תתבל «il perverso tu tratti perversamente»; siccome poi la parola תתבל mostrarsi perverso, sembrava di poco riguardo verso il Signore, la cambiavano i Rabbini in תתבר *mostrarsi puro,* ciò che necessariamente causava anche il cambiamento di נבל in נבר puro.

גּוֹזָל *colombina*; si aggiunga forse Maleachi I, 13, dove io leggerei: והבאתם גוזָל «e voi portavate colombine» ecc.; invece di offrire una bestia bella e sana (v. 14 זכר montone

---

([1]) La frase della LXX: ἄγγελοι μετ᾽ αὐτοῦ (עִמּוֹ per למו) ci ricorda il verso di Zacc. XIV, 5: καὶ ἥξει κύριος ὁ θεός μου καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ᾽ αὐτοῦ (leggeva: וכל קְדשִׁים עִמֹּה; קְדשִׁים = *angeli* cf. ψ LXXXIX, 6).

([2]) Questa proposta, come alcune altre che si riferiscono al libro dei Salmi, si trova di già nel mio commento su Tehillîm (2 vol. 1903-4, Gitomir, v. G. S. A. I. XVII, 386); essendo però questo lavoro, perchè scritto in ebraico, poco divulgato nelle nostre parti, mi permetto di sottoporre alcune notizie al giudizio dei lettori del *Giornale As.*

come דכרא aram. cf. R. S. I. a. l.), sacrificate o una colombina, che è l'offerta dei miserabili (v. Levit. V, 7) oppure una bestia ammalata e difettosa. Sulle difficoltà che presenta la lezione masoretica גזול cf. Wellhausen e Nowack a. l.

דֶּבֶר peste; si doveva notare, che in ψ LXXVIII. 48ᵃ Simmaco legge bene לַדֶּבֶר λοιμῷ per לברד; per il parallelismo cfr. Hab. III. 5 לְפָנָיו יֵלֶךְ דבר ויצא רשף; la lezione corretta si trova, secondo me, infatti più avanti v. 50ᶜ, che è soltanto un duplicato del nostro emistichio e che deve spiegarsi « e le lor bestie consegnò alla peste » (בעירם = חיתם in v. 48; חיה si trova anche come *animale domestico* v. Num. XXXV. 3). Viceversa in ψ XCI. 3 מִדֶּבֶר הוות. non sembra corretto; la LXX vocalizzava מִדָּבָר הוות λόγου, ciò che non mi soddisfa neppure; il parallelismo (פח יקוש) sembra chiedere: מבור הוות (corrisponderebbe a מבור שאון in ψ XL. 3; per il parallelismo v. ψ VII. 16 בור.. שחת). Infine anche Is. IX. 7 sarà da vocalizzare con la LXX θάνατον ..דֶּבֶר שלח cfr. Riv. Israel. II. p. 13 e più estesamente Stade in Z. f. alttest. Wissensch. XXVI (1906) p. 140.

זור II. Giobbe XIX. 13 sarà forse da leggere סרו invece di זרו cfr. Peshità: עברו; זר si ha più avanti v. 15; così acquisteremmo un parallelismo più esatto (LXX e Pesh. leggono nel primo emistichio הרחיקו intrans.; v. però per la lezione masoret. ψ LXXXVIII. 18).

זרוע Dan. XI. 6. . . ולא תעצר כוח הזרוע ולא יעמד וזרעו è una piccola crux; siccome il senso deve essere: « la Regina (Berenice, figlia di Tolomeo II) non poteva raggiungere lo scopo con il suo matrimonio », non si spiega affatto הזרוע che è il simbolo della potenza (esercito p. e. XI. 22); io credo che si aveva soltanto ולא תעצר כוח come p. e. X. 8; invece di הזרוע si legga: הַזֶּרַע, ciò che è una seconda lezione di וזרעו (che del resto anche Teodozione vocalizzava זַרְעוֹ, nella sua traduzione manca anco il vau); si spieghi dunque: ed

ella non avrà forza; [ולא יַעֲמֹד הַזֶּרַע] e non rimarrà il figlio (che fu ucciso dalla prima moglie di Antioco II; un'altra lezione sonava: ולא יעמד זרעו figlio di lui [Antioco]).

חרם. Zacc. XIV. II. וחרם לא יהיה עוד וישבה.. לבטח io traduco « e *guerra* non sarà più » ecc. (v. p. e Lev. XXVI. 6. 7. .. וישבתם לבטח.. וחרב לא תעבר); si confronti il talmud. חירום che ha appunto questo significato v. p. e. b. Kethuboth p. 17ᵇ .. בשעת חירום שנו.

טְהָר. In ψ LXXXIX. 45 sara da leggere semplicemente: הִשְׁבַּרְתָּ מַטֵּהוּ. « Tu hai rotto il suo scettro », (cfr. Is. XIV. 5. .. שבר ה' מטה רשעים, Gerem. XLVIII. 17 נשבר מטה עז); la 'ר si staccava dalla prima parola ed entrava nella seconda. L'hiphil השביר per il qal o piel più usati, non ci maraviglierà, se pensiamo che il nostro autore predilige le forme di hiph. cfr. v. 43 השמחת (invece di שִׂמַּחְתָּ); v. 46 הקצרתָ (cfr. ψ CII. 24 dove quell'autore nello stesso senso si serve del piêl.).

טוב I[b]. Merita d'essere ricordato, che, secondo D. H. Müller (Anzeiger der Wiener Akad. der Wiss. 1902) alcune volte nella Bibbia טוב sarebbe da spiegare come un *sostantivo* nel significato dell'ar. طيب = res odorifera. Così p. e. Cant. VII. 10 יין הטוב = יין הרקח VIII. 2, Gerem. VI. 20 si vocalizzerà: וקנֶה הטוב e si spiegherà come וקנה בשם Esodo XXX. 23.

מָהַר I. ψ XVI. 4 è impossibile leggere con Graetz אחרם המרו, giacchè in ebr. si dice 'המיר ב (v. anche I. H. Weiss in בית תלמוד III. 379). Forse invece di אחרמהרו (anticamente le parole non erano divise una dall'altra) si legga: אחרמחרו cioè: אחרם חרו (1); da una radice חור eleggere, che ancora si ha nell'arabo خار elegit, selegit rem (Frey-

---

(1) Nel mio commento a. l. ho proposto: אחרם|ב|חרו v. Giud. V. 8, יבחר אלהים חדשים, cf. del resto già Neh. Brüll in Jahrbücher f. jüd. Gesch. und Litt., VII, p. 70.

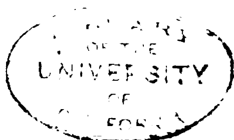
tag s. v.); si potrebbe combinare ancora con l'aramaico (sir.) חור guardare; cfr. בחר ebraico scegliere e arabo guardare (G.-Buhl s. v. בחר II).

מור La radice ebraica, che ha il significato di cambiare, combina il B. con il sudar. ميّر = comperare frumento; forse però quest'ultima parola appartiene alla stessa radice, di cui il samaritano: מיר che nella traduzione sam. del Pentatenco si ha per grano cfr. p. e. Gen. XLI. 35, XLII. 1 ecc.

מֵישָׁרִים che si ha in Dan. XI. 6 (ivi 17 ישרים) nel senso di: pace (originariamente: appianamento), si potrebbe paragonare a صلح arabo, che significa: recte se habuit res, e nella III forma: pacem fecit.

מֹלֶךְ Ai passi biblici, in cui si parla della divinità fenicia Moloch, sarà forse ancora da aggiungere Giobbe XVIII. 14[b] che io vorrei tradurre, « e lo farà andare al Moloch — lo spavento. » Sarebbe stato presso loro un modo di dire: andare al Moloch, corrispondente al nostro: andare al diavolo; si capisce che il Marte dei Fenici poteva diventare il simbolo del terrore più cruento. Per la forma gram. (בלהות pl. come soggetto da cui dipenderebbe תצעידהו sing.) cfr. Giobbe XXVII, 20 .. תשיגהו כמים בלהות.

נהר Giobbe XX. 17[b] נהרי נחלי דבש וחמאה è certamente in disordine v. i commenti a. l.; ecco la mia idea in proposito: spesso come simbolo di grande ricchezza - accanto al latte miele ecc., si parla anche dell'abondanza d'*olio* cfr. p. e. Giobbe XXIX. 6 ברחץ הליכי בחמה וצור יצוק.. פלגי שמן, Dtn. XXXII. 13 דבש מסלע ושמן מחלמיש; Midraš Pesiqta rabb. XXXVIII (ed. Varsavia 1893 p. 284) dice, che a disposizione del Messia saranno messi quattro fiumi, di vino, di miele, di latte e di balsamo: la leggenda rabbinica, [b.] Thaănith p. 25[a] dà come premio dei giusti tredici fiumi d'olio aromatico; perciò mi è più che probabile, che anche nel nostro verso, invece di נהרי si aveva una parola per olio, che come ben si intende apparteneva al primo emistichio (v. anche LXX a. l.); forse: בפלגות יצהר? cfr. פלגי שמן XXIX. 6; op-



pure da נהר lucere si formava un sostantivo che significava olio; notiamo che anche צהר, da cui יצהר, significa splendere (interessante è che il Samarit. ed Onq. traducono in Gen. VI. 16 צהר - נהר); v. ancora Zacc. IV. 12 dove l'olio si chiama זהב (¹); in ogni modo il verso si spiegherà: « non godrà dei laghi d'olio, dei fiumi di miele e burro ».

נער II. In Zacc. XI. 16 il testo non mi sembra ben conservato; Ezech. XXXIV. 4. 16 (che influiva forse sul nostro verso) ואת הנדחת לא השבתם farebbe pensare a הנדח per הנער; siccome però l'autore in tutto il passo si serve della forma femminile (הנכחדות, הנשברת, הנצבה הבריאה cfr. anche v. 9) si potrebbe proporre: הַנָּעָה da נוע girare, vagare cfr. p. e. Gen. IV. 12.

סחר In Gerem. XIV. 18 סחרו non sta bene; anche se potessimo spiegarlo « girano mendicando » non si accorderebbe con אל nè con ארץ ולא ידעו, ciò che non significa semplicemente: una terra straniera, sibbene è in Geremia un termine per indicare il paese del nemico cfr. XV. 14, XVI. 13, XVII. 4. Il senso deve esser invece: la disgrazia sarà così definitiva (v. 17), che anche sacerdoti e profeti saranno trascinati nel regno dei barbari (v. XXII. 28 della famiglia reale והשלכו על הארץ אשר לא ידעו); perciò io propongo סחבו puăl = furono trascinati con violenza (il qal si ha in Gerem. XV. 3, XLIX. 20); v. anche l'iscrizione di Mesha' l. 17,18 ואסחב הם לפני כמש ואקח משם אראלי ה'; se אראל significa *sacerdote* (v. la letteratura in Lidzbarski, Ephemeris f. sem. Epigr. I. 278) si avrebbe un senso analogo al nostro גם כהן סחבו אל ארץ.

עולם Giobbe XXII. 15 sarà da vocalizzare: עֹוָלִם תשמר = la via dei malfattori (עָוֶל si trova alcune volte in Giobbe

(¹) Ibn Ganach sostiene che originariamente si aveva השמן; la parola venne a mancare e fu sostituita da הזהב che precede; un caso simile cf. Zacc. VI. 13 dove la LXX legge bene: ימינו; כהן על ימינו poi si perdette ed il copista ripetè la parola precedente כסאו; è vero però che nel nostro verso LXX e Pesh. leggono הזהב.

v. spécialmente XXXI. 3) come lo chiede il parallelismo (מתי און), v. ancora la nostra nota più sopra s. v. אֲשֶׁר.

עָלוּם; in Giobbe XX. 11 non sta bene עֲלוּמוֹ; il secondo emistichio con תִשְׁכָּב chiede un sost. di forma feminile, e poi è superfluo il suffisso; ci basterebbe: « le sue ossa sono piene di forza; » perciò io propongo: עֲלוּמָה; cfr. il sost. aram. עֲוּלֵימוּתָא *forza* (Targ. I Re XII. 10 חלשותי תקיפא מעֲוּלֵימוּתָא דאבא v. il Levy Chald. Wörterb. s. v.).

עַם II parente; si aggiunga forse anche Giobbe XVII. 6 והציגני למשל עַמִּים, che può significare soltanto: dei parenti o concittadini; v. ancora più avanti s. v. פנה.

עָמַד. In Dan. XI. 4. 8 questo verbo mi sembra significare (simile a *firmus* e *fermo*), *esser forte;* perció v. 4 ובעָמדו senza alcun cambiamento, avrebbe il senso di וכעָצמו VIII. 8; v. 8 יעֲמֹד ממלך הצפון significherà: sarà più forte del Re siriaco = אמץ מן Gen. XXV. 23.

עֹפֶרֶת In Giobbe XIX. 24, secondo me, il testo originario suonava: בעט ברזל וצִפֹּרֶן; צפרן, come ben si intende, non *unghia*, invece *stile*, cfr. Gerem. XVII. 1 בעט ברזל בצפרן שמיר; nel talmud. צפרן ha ancora il significato d'una specie di marra v. p. e. Midraš Esodo rabb. c. 37 principio.

עֵת pl. Dan. XI. 6 la costruzione è abbastanza chiara: ותנתן .. בעִתּים « la Regina sarà consegnata . . al *Fato* » (cfr. Giobbe XXIV. 1 e sim.); più piano sarebbe: ביד העתים; si sa che nell' ebraico medioevale si dice addirittura זמן per sorte e fato.

פזר In ψ LXXXIX. 11 פזרת איביך non può significare semplicemente: hai disperso, il parallelismo (דכאת) chiede piuttosto un verbo che avesse il senso di: distruggere. Io infatti vorrei combinare la nostra parola con فزر = percuotere e rompere.

פנה In Giobbe XVII. 6 invece di לפנים si legga forse: לבנים « son diventato uno spauracchio dei ragazzi » (= ילדים v. p. e. Prov. VII. 7).

פרד hithpael; ψ XCII. 10 יתפרדו כל פעלי און deve tradursi: saranno distrutti, periranno (come יאבדו del primo emistichio); si noti che nel sir. la stessa parola in ethp. vuol dire: comminutus est (Smith, Thesaurus syr. s. v.); sarebbe dunque da combinare con פרץ rompere, distruggere.

צָבָא non è mai femminile; per Is. XL. 2 cfr. p. e. David Qimḥi a. l. e Riv. Israel. II. p. 19; in Dan. VIII. 12 io propongo di vocalizzare: וצבא תִּנְתֵּן « ella (קרן v. 9) *darà* un regolamento..»; תִּנְתֵּן 3 p. fem. impf. sarebbe una forma aramaizzante per תִּתֵּן cfr. Ezra VII. 20 תִּנְתֵּן מן בית גנזא; siccome i puntatori credevano si trattasse d'una forma puramente ebraica, vocalizzarono erroneamente: תִּנָּתֵן. — Secondo la nostra proposta צבא è dunque un'accus., la costruzione sarebbe come ותשלך אמת Dan. ivi.

צעיר A. Geiger (Jüd. Zeitschrift V. p. 70 seg.) spiega צעירי הצאן in Gerem. XLIX. 40 come giovani pastorelli v. צערים in Zacc. XIII. 7; cfr. all'opposto Gerem. XXV. 34. 36 dove אדירי הצאן sarà da spiegare: i capi dei pastori v. ancora Gerem. XIV. 3.

צפן In ψ LXXXIII. 4 צפוניך sarà da tradurre: i tuoi *protetti, i tuoi clienti* (v. sui rapporti della Divinità con i suoi clienti in Robertson Smith « Die Religion der Semiten » ed. tedesca 1899, p. 54 seg.); anche Giobbe XX. 26 לצפוניו io spiego: ogni specie di male è riservato *ai suoi clienti* (v. עדת חנף in XV. 34 מתי אהלי XXXI. 31).

רפא; si doveva notare che anche in ebraico questa radice aveva il significato di: tranquillare, come l'ar. رفا = quietare (Freytag s. v.); e così soltanto sapremo spiegare מרפא לב in Prov. XIV. 30 (cuore pieno di pace; il sost. arabo significa addirittura concordia, v. anche Gesenius Thesaurus s. v., 1842 col. 1302) e מרפא לשון ivi XV. 3. Fors'anche רְפָאִים morti che per regola si fa derivare da רפה debole, apparterrà invece alla nostra radice « i quali riposano » cfr. p. e. Giobbe III,

13 .. יָשַׁנְתִּי אָז יָנוּחַ לִי ivi v. 17 וְשָׁם יָנוּחוּ, Is. LVII. 2 יָנוּחוּ עַל מִשְׁכְּבוֹתָם e Prov. XXI. 16 .. בִּקְהַל רְפָאִים יָנוּחַ.

שְׁאֵר carne; si aggiunga forse Maleachi II, 15, dove io proporrei: עָשָׂה שְׁאֵר וְרוּחַ לוֹ; « non ha l' Unico (Iddio) creata la carne e non è di lui lo spirito?». Ed il Signore, fattore del corpo e dell' anima, chiede una discendenza pura (= carne pura זֶרַע אֱלֹהִים) ed un animo puro (וְנִשְׁמַרְתֶּם בְּרוּחֲכֶם), schivo di infedeltà (cf. anche GRAETZ, *Emendationes* a. l., che però spiegherebbe שְׁאֵר = consanguinea).

שָׁגָה Prov. V. 23 וּבְרֹב אִוַּלְתּוֹ יִשְׁגֶּה non può significare *erra;* il parallelismo (יָמוּת) chiede invece: sarà disgraziato o qual cosa di simile; infatti traduce la LXX liberamente ἀπώλετο, ciò che fa pensare i critici a יִשָּׁחֵת! Io credo che la parola sia da paragonare all'ar. شَجِيَ « he was choked, he .. lamented » di cui il sost. ha il senso di anxiety (Lane s. v.). Siccome per regola a ش corrisponde un שׂ ebraico, si dovrà forse leggere: jisgê invece di jišgê.

שָׁגַל aveva certamente un significato osceno, e perciò il Qerè lo cambia in שָׁכַב (cfr. Tosiphta Megillà IV, ed. Zuckermandel p. 228 r. 20 seg. כל המקראות הכתובין לגנאי מכנין אותן לשבח.. ישגלנה.. ישכבנה); il senso che gli si dava originariamente lo possiamo dedurre dall'ar. سجل fudit, effudit (aquam), Freytag s. v.; è facile intendere come questo verbo poteva usarsi anche del coitus [1].

שָׁלוֹ Questo sostant. nel senso di: pace, tranquillità, deve trovarsi anche in Giobbe XX. 20 dove si levano le difficoltà, se vocalizziamo: .. לֹא יָדַע שָׁלוֹ בְּבִטְנוֹ il suo ventre non sapeva darsi pace.

---

[1] Non ha invece nulla di comune con questo verbo il sost. שֵׁגָל p. e. ψ XLV, 10, LXX: βασίλισσα; il Peiser (cf. Perles, Babyl.-jüdische Glossen, Berlin, 1905, p. 20) lo spiega: ša-ekalli = quella del palazzo, come i Babilonesi chiamavano la moglie del Re.

שַׁלְוָה. In Prov. I. 32 שלות כסילים sembra doversi spiegare: *l'errore* degli stolti [1], ciò che corrisponderebbe bene a משובת פתיים = *perversità*; si noti che la parola שלי in aram. ha veramente questo significato (nel targum. = שגה ebr. cf. Levy Chald. Wb. s. v.; vedo ora che anche il Graetz nelle sue Emendationes Prov. a l. II. p. 30 nota: « negligentia aramaice שלא = שלי negligere »); v. poi II. Cron. XXIX. 11 אל תִּשָּׁלוּ = non commettete degli errori, i Rabbini (v. b. Soṭah p. 35ª e cfr. Targ. a. l.) spiegano anche II Sam. VI. 7 על השל « per via del peccato ».

תַּנִּין Si aggiunga Giobbe XX. 14, dove la Peshita invece di מרורת פתנים, legge bene: מרורת תנינים (דתנינא); פתנים si ha nel v. 16 (dove anche la Pesh. דפתנא) v. Dtn. XXXII, 33 חמת תנינם וראש פתנים.

Firenze, aprile 1906.

H. P. Chajes.

[1] S. D. Luzzatto (nell'opera postuma פירושי שד״ל a. l.) per lasciare a שלוה il suo senso abituale, spiega משובה come שובה *tranquillità*, ciò che non mi persuade.



USO DELL'ARTICOLO PRESUNTO ERRATO IN EBRAICO

In due luoghi di Isaia l'articolo è stato giudicato irregolare ovvero superfluo. La policroma toglie l'art. di הַמַּכֵּהוּ di IX 12, perchè — dice Cheyne — una parola non può essere determinata due volte. L'osservazione è giusta per ciò che riguarda i nomi; ma il participio ha ragione di vero e proprio nome sostantivo? Come in altre lingue, così anche in ebraico, il participio adempie l'officio di verbo e di nome insieme, e però è suscettivo di doppia costruzione. La cosa si vede più che mai chiara mediante il pron. di 1 pers. sing. suffissa al participio, che, come è noto, può ricevere tanto ִי- quanto ֵנִי: עֹשִׂי e עֹשֵׂנִי. Il primo suff. rappresenta un vero e proprio genitivo *(fattore di me)* e però il participio non sarebbe capace di art., secondo la regola dei nomi forniti di suffisso pronominale; ma quanto al secondo *(il facente me)* nulla vieta che esso abbia art. e suff. insieme. Quando mancassero gli esempi, la logica stessa dovrebbe bastare all'uopo. Invece i grammatici (cfr. anche Gesenius [25] pag. 344, nota 2) ragionano in altra maniera, così che dal reggimento del nome traggono la norma per la struttura del participio, cioè del verbo.

Anche altre lingue flessive suffragano al nostro caso: il latino, per es., puo dire sì *amans patriam*, sì *amans patriae*, con lo stesso diverso senso, press'a poco, di עשי e עשני. Se il latino avesse l'art., senza dubbio lo porterebbe nel primo caso, come di fatto l'ha il greco: ὁ τὴν πατρίδα φιλῶν (cfr. anche il

ted. *der ihn Schlagende* = המכהו del passo citato di Isaia). Se si dice הַמַּכֶּה אֶת־מִדְיָן Gen. XXXVI 35, è chiaro che è anche ammissibile המכהו.

Da una parte, dunque, abbiamo gli esempi: הָעֹשׂוֹ, הַמַּכֵּהוּ (Job XL 19, ch'è stato arbitrariamente corretto in עֹשׂוֹ dalla policroma), המאזרני 'il cingente me' (האל המאזרני חיל 'il Dio che mi cinge di forza' Sal. XVIII 33); dall'altra, il ragionamento stesso e l'analogia di altre lingue: che occorre di più per riconoscere la regolarità d'una struttura? Donde e come si hanno a fissare le norme delle lingue? Ma ora è vezzo di voler mutare ad ogni costo il testo biblico, fino a foggiare nuove leggi grammaticali. Qua la collocazione di una parola è *awkward*, là *mars the construction* (cfr. *Nuovo Saggio di critica biblica* pag. 2; *Note critiche ed esegetiche sopra Giobbe* pag. 9).

Se non che, trattandosi di sfumature, è naturale che la differenza tra הָעֹשֵׂנִי e עֹשִׂי (e quindi tra הָעֹשׂוֹ e עֹשׂוֹ) sia andata sparendo, e così sia prevalsa la forma עשׂו 'il mio fattore'. Gli esempi rari e peregrini non devono farci sospettare di errore o di ineleganza. Bisogna poi avere sempre in mente, così in questo come in altri casi, che dell'ebraico possediamo una parte relativamente piccola; il che in generale è sorte comune di tutte le lingue spente. Ora chi non sa che nella lingua parlata v'ha più varietà che non nella scritta? Dunque bisogna andare adagio a bollare di corrotte od erronee quelle maniere che non si uniformano ai tipi stabiliti — talvolta artificiosamente o arbitrariamente — dalla grammatica e quindi invalse nell'uso letterario.

L'uso dell'articolo qua e là presenta qualche incertezza o diciamo pure irregolarità, ma ciò può provenire dai parlanti, e allora non si ha diritto a correggere. La regola vorrebbe che si dicesse דִּבְרֵי הָאֵלֶּה, come si dice הדברים האלה; invece in Deut. XI 18 si trova דברי אלה. Il Löwy, in *Die Echtheit der Moabitischen Inschrift*, taccia di errore הבמת

ואת, come ha essa iscrizione nella terza linea. Non neghiamo che possa essere una svista di chi incise la pietra — quanti strafalcioni dello scalpellino non sono stati considerati quali forti argomenti dallo storico e dal glottologo! — ma può anche derivare dal compositor dell'epigrafe. Altra cosa è la forma materialmente errata o corrotta, altra cosa l'idiotismo e la licenza del parlar volgare, cui si sia per avventura accostato questo o quello scrittore. Aggiungiamo che tanto meno è da maravigliare l'articolo nell'attributo, che esso anzi talvolta appare in quest'ultimo senza che ne sia fornito il sostantivo cui tien dietro l'aggettivo: יד החזקה ' manus fortis '; mentre la regola esigerebbe היד החזקה. In realtà, v'è una piccola differenza tra 'יד הח' e 'הי' הח'.

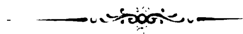
Ma, oltracciò, nel passo allegato d'Isaia, l'articolo non sembra privo di significato; secondo noi anzi aggiunge un che di grazia o di forza all'espressione. Senza articolo la parola significherebbe a rigore: *colui che lo percuote,* col soggetto indeterminato; laddove dicendosi המכהו, chi parla, con la mente si rivolge a persona nota e determinata, che nel nostro caso è Dio. Quest'idea sottintesa d'un individuo particolare, non d'un essere qualsiasi, rende piena ragione dell'articolo. Certe cose si sentono più che non si spieghino. Insomma, anche ad orecchio, a dir così, המכהו esprime qualcosa di più e di meglio che non fa il semplice מכהו.

L'altro articolo, non propriamente dichiarato erroneo, ma soltanto superfluo, è ה di הנטויה dello stesso Isaia XIV 27: ידו הנטויה. L'osservazione è di M. Lambert nella *Revue des Etudes Juives* vol. L, pag. 261: « l'article de הנטויה est tout à fait superflu, quand bien même on rencontre des exemples de participes attributifs avec l'art. Le ה provient d'une confusion avec le mot הנטויה (v. 26): dittographie verticale. » Noi invece diciamo che la simile forma del v. precedente è bensì la causa del secondo articolo, ma logica, non meccanica e accidentale. Appunto perchè di sopra è stato detto: *questa è la mano stesa* (v. 26), si aggiunge, a dichiarazione dal senso: *la sua mano è quella stesa,* ovvero: *la* [mano] *stesa è la sua*

mano, cioè quella già accennata. Prima si dice che una mano è stesa; poi si determina meglio di chi è cotal mano stesa. Se si dicesse וידו נטויה, il participio passivo sarebbe predicativo: *e la sua mano è stesa*. Or non è questo il senso voluto esprimere dal profeta. L'articolo dunque, con buona pace del critico, non è punto superfluo (tanto meno superfluo *tout à fait*), ma regolarissimo e anche necessario. Qui non siamo nei liberi campi dell'alta critica, ove ci si può sbizzarrire un po', ma bensì nelle umili regioni della grammatica, in cui certi arditi voli, a scombussolare il testo biblico, non sono permessi.

Firenze, maggio 1906.

F. Scerbo.



DELL' ALEPH QUIESCENTE

In tutte le grammatiche ebraiche, tra le altre lettere *quiescibili*, come son chiamate quelle, le quali dal loro primitivo valore di consonanti scadono a semplici vocali, è annoverato anche **א**. Ciò non ci sembra esatto, almeno in quel senso onde *quiescono* waw e yod, che passano in vere e proprie vocali, vale a dire *û* (*ô*), *î*. In realtà, *aleph* non soffre altra alterazione che rendersi muto, cioè cadere, al pari di altre consonanti che si dileguono in altre lingue, come, per es., nelle classiche. Era naturale che un'aspirazione tanto leggera, come *aleph*, finisse per non essere più proferita. Ma allora era altrettanto ovvio e giusto che avvenisse contrazione ovvero allungamento per compenso nelle vocali.

Allorchè **א** sparisce nel mezzo della parola – qui non si tien conto dei rari dilegui iniziali, come אחד = חד, אנחנו = נחנו – la sua vocale, venendo a contatto con la vocale onde termina la sillaba precedente, si fonde con essa e così nasce contrazione, riducendosi *a* (') *a* ad *â*, quindi ad *ô*; *e* (') *e* ad *ê*: יֹאמַר (da scriversi foneticamente יוֹמַר) da * יַאֲמַר; לֵאמֹר (לֵמֹר) per לֶאֱמֹר; ma anche אָזִין (Job XXXII 11) per אַאֲזִין; נֶאְדָּר (Es. XV 11) = נֶאֱדָּר, senza contrazione.

Negli esempi quali יֹאמַר, לֵאמֹר, l'*aleph* non muta sua natura, ma perde soltanto l'originario suo valore, onde non dovrebbe essere rappresentato neanche nella scrittura, come sparisce anche materialmente, in consimili casi, la *he*: *bā'āreṣ* = *bᵉhā'āreṣ*, *yaqṭîl* = *yᵉhaqṭîl*.

Non comprendiamo come יֹאכַל sia formato sopra אֹכַל, secondo ammette Brockelmann con Philippi (cf. ZDMG LVIII pag. 518). Per noi *ya'a* dà *yâ*, *yô* non meno di quel che *'a 'a* dia *â*, *ô*, e però non facciamo differenza tra la 1ª pers. sing. e la 3ª m. sing., dell'imperf. *qal* dei verbi in prima *aleph*, della classe cui appartiene אכל e simili. Caso mai, si dovrebbe dire il contrario, che cioè יֹאמַר abbia influito su אֹמַר, quando si consideri la forma אֶעֱמֹד allato a יַעֲמֹד, per la tendenza che ha *aleph* di prendere *sheva segol*: *'eqṭōl* di fronte a *yiqṭōl*. Gli è dalla 3ª pers. sing. m. che qui s'aspetterebbe un *â* (*ô*), dato che ע fosse quiescente come א; la 1ª pers. di per sè offrirebbe *ê*. L'analogia, dunque, richiederebbe piuttosto * אֶאֱמַר e quindi * אֵמַר che non אֹאמַר, dalla qual vocalizzazione soltanto si spiega אֹמַר.

Neanche saremmo d'accordo con Brockelmann nell'attribuire ad errore dei Puntatori del testo masoretico la vocalizzazione אָזִין e simili altre forme con *â*. Il mutamento del semitico *â* in *ô* non è legge assoluta in ebraico: cfr. W. Wright *Comparative Grammar* p. 85. Si avverta che qui non si tratta di *â* originario come *qôṭēl* = *qâtil*, ma di un suono derivato, svoltosi nel campo proprio dell'ebraico. La scelta della vocale non sarà per avventura unicamente dovuta a ragion fonetica, ma fatta con intenzione, affin di conservare il suono *a* caratteristico dell'*hiphil*, nella sua forma originaria. Dicendosi אֹזִין, וַיֹּרֶב (וַיֹּארֶב), וַיֹּאצֶל in luogo di אָזִין, וַיָּרֶב 1 Sam. XV 5 (questa è la vera lezione, che dà anche la novissima edizione critica del Kittel, non ויארב, come scrive Brockelmann), וַיָּאצֶל Num. XI 25, la forma avrebbe perduto pressochè ogni fisonomia della coniugazione, almeno per quel che riguarda i due ultimi esempi. Il caso di הוֹשִׁיב è diverso, giacchè qui si tratta di un *u* (vocalizzazione di *w*) primitivo, onde *hau hô*, ove la contrazione non poteva essere altra.

Quanto all'*aleph* muto finale, la cosa si spiega mediante la legge dell'allungamento della vocale per compensare la caduta d'una consonante: *māṣă'*, poi *māṣā*, scritto מָצָא, ma dove l'*aleph* non è più legittimo di quel che non sia in מָצָאתָ che sta per *māsă'tā* (מָצָאתָ) e che regolarmente si dovrebbe scrivere מָצָתָ: cfr. מָצָתִי Num. XI 11. Non si tratta dunque di passaggio da consonante, quale in origine è *aleph*, a vocale, come si può dire di *waw* e *yod;* il fatto anzi non s'intende, se non si presuppone la perdita dell'*aleph*. Caduto questo, e applicandosi le comuni leggi fonetiche ricordate, la cosa si rende al tutto chiara e naturale. Di tra le consonanti quiescibili si dovrebbe dunque togliere l'*aleph*, o almeno non si dovrebbe considerare alla stessa stregua di *waw* e *yod*, che, come abbiamo detto, sono le vere quiescenti.

La stessa tendenza di *aleph* a sparire, che abbiamo osservata in ebraico, si riscontra anche in arabo. Gli è così che *ša'n* ' stato, condizione ' si è ridotto a *šān*, in tutto come *māṣātī* da *māṣă'tī*. Un esempio di forma verbale in arabo è *yasālu* ' egli domandà ' per *yas'alu*, sebbene qui il caso sia un po' diverso; ma il fatto è dovuto allo stesso principio, cioè alla sparizione del suono *hamza* = א di יִשְׁאַל.

Non abbiamo tenuto conto del così detto *aleph* ' mater lectionis ', perchè in tal funzione esso è affatto sporadico (cfr. קָאם Hos. X 14) e si tratta di un che di convenzionale ed inorganico. Qui si è voluto considerare l'*aleph* in quanto è soggetto a quelle attive forze che sono le leggi fonetiche, e mediante le quali i primitivi valori sono variamente rappresentati nelle diverse lingue d'una stessa famiglia, anzi pur nelle differenti fasi della medesima favella.

Firenze, giugno 1906.

F. Scerbo.

A PROPOSITO DELLA "LEGGE DEL FORTUNATOV"

A chi ammette come me e come ormai ammettono moltissimi glottologi che in una parte del territorio indiano perdurasse l'originaria distinzione tra *l* e *r*, vien fatto di domandarsi: come furono trattati in quei dialetti i nessi *l* + dentale?

Questa domanda si presenta spontanea dal momento che nell'antico indiano i nessi *l* + dentale non occorrono quasi mai. Infatti i soli esempî di *lt* e *ld* sono *phulti-ṣ praphulti-ṣ praphulta- pamphulti* (3ª sg.) e *gáldā* (o *galdā́*) *galda-s*. Si noti per altro che di *galdā galda-s* è incerto l'etimo e la formazione, e che *phulti-ṣ praphulti-ṣ praphulta-*, come osservò il Bartholomae IF. 3. 158, possono essere formazioni analogiche. Perciò anche in cotesti casi non può dirsi con assoluta certezza che il gruppo *l* + dentale sia originario. Esempî di *ln* e di *ls* non esistono.

Fortunatov BB. 6. 215 sgg. credè d'aver dimostrato che *l* davanti a dentale sparisce e la dentale passa nella corrispondente cerebrale. Questa che chiamasi « legge del Fortunatov » fu riconosciuta p. es. dal Windisch KZ. 27. 168, dal Hübschmann ZDMG. 39. 92, dal v. Bradke ZDMG. 40. 681, dall'Uhlenbeck Handboek der indische klankleer pp. 45 sgg. 73 sgg., 78 sg. (¹), e trovò un caldo sostenitore nel Bechtel Haupt-

(¹) Uhlenbeck, *Handboek*, p. 50, considera come pracritismi anche *kaṭú-* e *kaṭa-s*, e (*Et. Wb.*) *kiṇa-s kuṭhāra-s gaṇá-s* ed altri. Persson ricorre per molte etimologie alla legge del Fortunatov (p. es. *Wurzelerw.*, 37, 38, 54, 186, 230. *Ger. lat.*, 31 sg., 34. *KZ.* 33, 288), ma ammette che la cerebrale

probleme 382 sgg. Fu invece negata dal Brugmann Grd. (I¹ 211) I² 427. 429 sg. 459, da J. Schmidt Pluralbildungen 179 Kritik 1 sg., dal Wackernagel Ai. Gr. I 171 e combattuta soprattutto dal Bartholomae IF. 3. 157 sgg. Il Fortunatov KZ. 36. 1 sgg. rispose alle obiezioni che gli erano state fatte, e in parte modificò la sua teoria supponendo che l'indogermanico possedesse due qualità di *l* (da lui indicate rispettivamente con *l*, λ) e che la legge da lui scoperta valesse soltanto per *l* = idg. *l*, giacchè λ in tutti i dialetti indiani si sarebbe confuso con *r*. Ma i suoi argomenti non persuasero gli avversarî, tra i quali ultimamente si è schierato anche il Thumb, *Handbuch des Sanskrit* 63 sgg. E in verità la legge del Fortunatov appare priva di fondamento se si considera (1°) che la caduta d'una liquida e il cambiamento della dentale in cerebrale si verifica in parecchi casi in cui le lingue europee attestano che la liquida scomparsa era *r*, non *l*; e (2°) che molti vocaboli i quali mostrano una cerebrale al posto di liquida + dentale sono d'origine pracritica e nulla vieta di considerare anche gli altri come forme infiltrate dai dialetti popolari nella lingua letteraria. Infiltrazioni analoghe, come ognun sa, sono tutt'altro che rare, e datano dal periodo vedico. Ora per chi ammette la legge del Fortunatov la questione che ci siamo proposti è già risolta; ma chi non l'ammette (e tra questi mi schiero anch'io) ha l'obbligo di cercare un'altra soluzione.

È noto che le radici uscenti in *l* premettono un *i* al formante *-ta-* del participio passivo (Whitney § 956, a, 4): p. es. *galita-* (rad. *gal-*), *calita-* (rad. *cal-*), *dalita-* (rad. *dal-*), *phalita-* (rad. *phal-*), *valita-* (rad. *val-*), *hvalita-* (rad. *hval-*).

---

possa anche risalire a *r* + dentale (*Ger. lat.*, 30 n. 5 e 54 n. 3). Così Johansson : vedi p. es., *KZ.* 36 p. 345, 365 sg., 371. 376 sg. *IF.* 2 p. 10. 21, 42, 64; 8 p. 184, 187 ecc., e d'altra parte *Beitr. z. gr. Sprachk.*, 119 n. 1. Invece Lidén, *Studien*, 91, trova che « in *ṇḍ* in allen einigermassen sicheren Fällen ein idg. *l*, nicht *r*, aufgegangen ist » e perciò ammette per vera, entro certi limiti, la legge del Fortunatov.

La stessa regola vale, per lo più, anche per la formazione dell'infinito (Whitney § 968, a). Si può domandare se questo *i* sia una vocale epentetica. A priori ciò non sarebbe impossibile; tuttora è ben poco probabile. Si noti che dalla rad. *dar-* si ha il part. p. *dṛtá-* e *dīrṇá-* (non **darta-*), da *var-* part. p. *vṛtá-* (non **varta-*), da *hvar-* part. p. *hvṛta-* (non **hvarta-*): così da *dal-* ci aspetteremmo **dḷta-* o **dīlna-* (non **dalta-*), da *val-* **vḷta-* (non **valta-*), da *hval-* **hvḷta-* (non **hvalta-*). Diremo piuttosto che *dalita-* e simili rappresentano un tipo analogico il quale ha per fondamento il part. p. dei verbi causativi (*hvalita-: hvaláyati* come lat. *monitus: moneo*), e si propagò a tutti quei verbi la cui radice trovandosi a contatto immediato colla dentale del formante avrebbe subìto tali alterazioni da oscurare la relazione tra il part. p. e le altre forme verbali. Questi participî provano tutt'al più che il gruppo *l* + dentale non poteva conservarsi inalterato, ma non c'istruisce sul modo in cui fu trattato.

Il trattamento può essere stato diverso nelle diverse parti del territorio indiano. Se mi è lecito arrischiare un'ipotesi, io suppongo che *l* seguìto da dentale sia passato in *r* anche in una parte di quei dialetti che in ogni altro caso mantenevano *l* distinto da *r* (1). L'idea mi è suggerita dal greco. Il greco, come in generale le lingue europee, distingue nettamente le due liquide; tuttavia nei dialetti, specialmente moderni, λ seguìto da consonante si muta in ρ. Il più antico esempio pare che sia Σαρπιγγί[ς], da σάλπιγξ, in un'iscrizione beotica del 5° secolo a. C. Altri esempî ricorrono in iscrizioni più tarde: Ἐρπίδιος (CIA. III, 3466), Ἐρπίνικος (ib. 3526), χαρκωματᾶς (Ath. Mitt. VI. 142, 22) ecc. Nei dialetti odierni il fenomeno è assai frequente: p. es. ἀδερφός (per ἀδελφός), ἐρπίδα *orpida orpízo* (per ἐλπίς ἐλπίζω), κόρφος (per κόλπος), φταρμός (per ὀφθαλμός),

(1) Se fosse certo che *phulla-* risale a **phulna* (Pischel, *BB.*, 13, 10) = idg. **phḷno-*, vorrebbe dire che in un'altra zona dialettale si ebbe l'assimilazione di *ln* a *ll*. Ma *phulla-* può essere spiegato anche altrimenti Bartholomae, *IF.*, 3. 184).

χάρκωμαν (per χάλκωμα), ἦρθα (per ἦλθα « io venni ») ecc. (1). Si dirà che il paragone col greco non è esatto perchè qui si ha ρ davanti a qualunque consonante, mentre in sanscrito il fenomeno sarebbe limitato al caso di *l* seguìto da dentale. Ma ciò non importa: non c'è bisogno che il fenomeno sia regolato qua e là dalle medesime leggi.

Se la mia supposizione, per avventura, è giusta, *vṛtá-* è il legittimo part. p. della rad. (idg.) *vel-* non soltanto in quel gruppo di dialetti cui spetta il pres. *vṛṇóti*, ma anche in una parte, almeno, di quelli ai quali spetta il pres. *valati*. Ora, poichè sembrava che *vṛtá-* non potesse ricondursi a *valati*, si rifece *valita-*, o, se vuolsi, si prese come part. p. del verbo primitivo quello che propriamente era il participio del causativo *valayati*.

Col dare alla luce questo articoletto non ho la pretesa d'aver risolto il problema. Intendo soltanto di sottoporre all'esame degli studiosi un'ipotesi che forse non è indegna d'essere almeno discussa.

Firenze.

GIUSEPPE CIARDI-DUPRÉ.

---

(1) Cfr. p. es., W. SCHULZE, *KZ.*, 33. 224 sgg.; G. MEYER, *Gr. Gr.*3 235 sgg.; JANNARIS, *Historical Greek grammar*, § 187; THUMB, *Hb. d. ngr. Volkss.*, p. 17. Il fenomeno è stato ultimamente studiato ex-professo da J. PSICHARI, ma io non ho potuto consultare il suo libro (*Essai de grammaire historique sur le changement de λ en ρ devant consonne en grec ancien, médiéval et moderne;* Paris, Leroux, 1905).

A proposito di una noticina sul XIV Congresso internazionale degli Orientalisti (Algeri, 19-26 aprile 1905).

Nell'articolo intitolato *Minima*, che è inserito nel volume XVIII di questo *Giornale*, il prof. A. Pellegrini non si limita a rammentare il lavoro suo sulla *Pietra di Palermo*, letto nel 1895 alla *Società di storia patria siciliana*, e pubblicato nell'*Arch. stor. sic.*, N. S., anno XX, ma sembra metter nella penombra l'opera prestata dallo scrivente nel XIV Congresso degli Orientalisti, quale delegato di S. E. il Ministro della Istruzione Pubblica, della Società suddetta, dell'*Accademia di scienze, lettere ed arti* di Palermo e dell'*Accademia peloritana* di Messina. La vera ragione dell'articolo del prof. Pellegrini sta in ciò, che egli, come molti altri orientalisti italiani, non intervenne al Congresso stesso. Se fosse intervenuto, avrebbe constatato, da un canto, che i discorsi ufficiali di apertura e di chiusura del Congresso, pronunziati dallo scrivente, benchè brevi, riscossero unanimi applausi, e che le due memorie da lui lette furono tra le meglio apprezzate. D'altro canto avrebbe, con suo giusto compiacimento, avuta la prova che il bel suo lavoro sulla *Pietra di Palermo*, fu messo in debito rilievo nella lettura della memoria, che aveva il titolo seguente: *Détails historiques et fac-simile en photographie de la «pierre de Palerme»*. Questa memoria non si proponeva più di quello che prometteva il suo modesto titolo: fornire, cioè, ai congressisti i dati storici sulla pietra, che con nuove ricerche originali aggiunte alle antiche, fosse stato possibile raccogliere; adempiere il voto,

espresso dal dott. Borchardt nel precedente Congresso, di mettere a disposizione degli egittologhi l'antica autografia, che riproduceva la pietra allo stato in cui si trovava prima ch'essa fosse stata donata al R. Museo di Palermo. A tale riproduzione io aggiunsi quella delle ottime fotografie recenti del prof. A. Salinas, dando così il modo agli egittologhi di giudicare se le aggiunzioni fatte nella parte inferiore della tavola II, pubblicata dal Pellegrini, che riproduce il *verso* della pietra sieno, o no, tanto indovinate e giustificate da doversi ritenere come vere reintegrazioni. Il cenno che di tale memoria feci nella *Relazione*, non è smilzo, ma proporzionato agli altri; nè poteva essere più ampio senza divenire pretenzioso. Infine la *Relazione* non poteva occuparsi di lavori precedenti, estranei al Congresso stesso. E poichè il prof. Pellegrini accenna in genere all'opera personale del De Gregorio, sarà bene che i perspicaci lettori di questo *Giornale*, organo principalissimo dell'orientalismo italiano, valutino, almeno dal titolo, l'importanza dell'altra memoria presentata dallo scrivente: *Etymologie des ainsi nommées préfixes dérivatifs des langues Bantoues en prenant pour base un étude spéciale sur le Chinyungwe, la langue de Tété.*

Palermo, 28 novembre 1905.

GIACOMO DE GREGORIO.



BIBLIOGRAFIA

Haribhadra's Ṣaḍdarçanasamuccaya with Guṇaratna's Commentary.... edited by L. SUALI, ph. dr. Fasc. I. Calcutta (Bibliotheca Indica) 1905, in 8°, pp. IV-96.

Il sūtra di Haribhadra, di cui i lettori del *Giornale* videro nel primo volume (1887) la edizione curata dal prof. F. L. PULLÉ, fu definito dall'AUFRECHT *(Florentine Sanskr. Mss.* p. 81) « a ridiculously short account, in 87 verses, of six philosophical systems ». Evidentemente il savio Haribhadra volle con quegli 87 versi dare solo una guida mnemonica o una traccia per un'ampia esposizione orale o scritta. Quest'ultima ci è offerta dalla *dīpikā* di Guṇaratna, dell'edizione della quale siamo debitori al dott. LUIGI SUALI, giovane e molto promettente forza acquistata agli studi giainici. Chi scorra questo primo fascicolo contenente, oltre all'ampia introduzione *(prastāvanā)*, la trattazione del sistema buddistico e del nyāya, resterà sorpreso della copia di notizie e della *Gründlichkeit* con cui il minuzioso ed imparziale commentatore illustra i principî fondamentali, e non questi soltanto, delle varie teorie filosofico-religiose. Solo ad opera compiuta sarà possibile rilevare tutto il pregio di questo vero e proprio trattato in forma di commento, ma già fin d'ora è facile prevedere che il capitolo sul sistema jaina costituirà una fonte di prim'ordine per lo studio della dottrina di Mahāvīra, completando per molti lati e modificando per molti altri le attuali cognizioni ed idee in proposito.

Il SUALI si mostra editore sagace e prudente; e la eccellente impressione che si ha dalla lettura del testo come è da lui costituito sarà senza dubbio confermata dal riscontro con l'apparato critico,

che ci darà in fine. In tutta la introduzione non saprei proporre se non forse *parikleçaṃ yanti* in luogo di *parikleçayanti* 15, 17; per la lezione *nārīçvara-* si vegga il ora SUALI stesso, *Giorn.* XVIII 305 n. 1. Una traduzione di tutta la *prastāvanā* fu già data da lui nel volume XVII pp. 243-71. Chi la confronti ora col testo, non potrà che lodare la perizia e l'acume del traduttore; non era davvero facile impresa il rendere con tanta chiarezza i complicati periodi di Guṇaratna, riboccanti di termini tecnici e di allusioni che presuppongono una fondata conoscenza di tutti i sistemi filosofici correnti al suo tempo. Anche qui non avrei da proporre se non due piccole emendazioni: 243, 13 « vincitore dei nemici consistenti in tutti quanti gli errori » e 257, 21 « il sopravvenire delle rughe e delle canizie (°valipalitāgamās). Della inesatta traduzione di « kālaḥ suptesu jāgarti » 11, 13 è responsabile naturalmente il commentatore (« kāla eva suptaṃ janam āpado rakṣatīti bhāvaḥ »! cfr. invece I. S.[2] 1688); sarebbe però opportuno rilevare in nota i suoi errori e la stranezza di certe spiegazioni, come quella di *avīra* 252, 8 sgg. Questo saggio di traduzione fa vivamente desiderare che anche le altre parti del commento siano dal SUALI rese in italiano, sì che possano giovarsene anche quegli studiosi di storia della filosofia, cui il testo sanscrito non fosse accessibile.

P. E. P.

F. E. PEISER, **Urkunden aus der Zeit der dritten babylonischen Dynastie......**, dazu Rechtsausführungen von Josef Kohler, Berlin, 1905, Wolf Peiser Verlag, in 4°, pp. XII e 44.

La collezione di tavolette babilonesi studiata in questo lavoro è proprietà dell'Autore: consta di 49 documenti pubblicati in originale, trascritti e tradotti, ai quali vengon ravvicinati, per studio, quello del Museo di Berlino V. A. Th. 4920 e altre iscrizioni del Louvre. Son tutti documenti appartenenti al periodo della terza dinastia babilonese (circa 1400-1250) e precisamente a quegli anni che furono i più felici per la cultura caldea, sotto le monarchie di Burnaburiaš, Kudurbel, Sagaraktiburiaš e Bitiliaš. Il prof. Peiser ai documenti originali ha unito una trascrizione e traduzione letterale di essi (pp. 1-33), un breve commento (pp. 34-44) premettendo anche

una Introduzione (pp. VII-IX) con il resultato complessivo del suo studio: il Kohler, insigne giurista e già collaboratore dell'A. in altre opere ha esaminato i fatti giuridici che scaturiscono dall'esame dei documenti stessi (pp. X-XII). In sostanza si tratta dell'archivio (non completo), di una banca che ebbe sede, durante il periodo già ricordato in una delle piccole città della Babilonia *(Bar-zi-pa, Bar-ri-(ki)?*, v. p. VII e p. 37); banca che disbrigava gli affari della casa reale, quelli di pubblici funzionari e di privati, e in generale industriali e finanziari. L'A. ha compilato una utilissima lista degli argomenti trattati in ciascun documento *(« Regesten chronologisch geordnet »* pp. 42-44); da essa possiamo desumere che l'archivio della Banca conservava ricevute, contratti, estratti da Giornale di affari (appunti di genere vario), obbligazioni, lettere ecc., sia in originale, sia in copia. Il Kohler classificando gli argomenti li ha divisi in affari *astratti* (come trasferimenti di gire, riduzioni di conti ecc.) e *concreti* (come vendite, prestiti, donazioni, ecc.); noi non possiamo trattenerci a esporre questa classificazione, ma diremo piuttosto due parole sui resultati che derivano dallo studio del Dott. Peiser.

I documenti della banca non rivelano, per dir vero, fatti storici di grande novità, nè di grande importanza; quei modesti amministratori naturalmente si tengono, coi loro libri di negozio, dentro l'orbita degli affari industriali, commerciali ecc., dei quali a loro è affidata la gestione. Ma il critico, per ricomporre la storia, si giova di ogni minuzia, e da un documento giuridico, da un appunto tolto al Memoriale di un banchiere sa trarre in certi casi profitto. Prima di tutto il Peiser studia i nomi personali registrati nei documenti della banca. I tre direttori, figli di Nabû-šarraḫ (Šadû-rabû-iriš, Zakirum e Nabû-bîl-ilî) tengono relazioni con diversi clienti portanti nomi babilonesi, o assiri o cassitici ecc. Che cosa possono questi nomi insegnare allo storico? In generale che le relazioni di commercio ecc. fra la Babilonia e i paesi circonvicini erano più strette di quello che si potrebbe *a priori* pensare riferendosi all'epoca remota della terza dinastia; ma in particolare non è lecito da questo criterio trarre conclusioni troppo assolute perchè (nota il Dott. Peiser giustamente) possibili erano anche allora adozioni di nomi babilonesi per parte di stranieri. Analogamente i nomi divini che entrano come elemento componente in nomi personali babilonesi paiono accennare ad una naturalizzazione in Babilonia di divinità straniere; ma anche questo non basterebbe per ricostruire con sicurezza la

storia della religione diremo così ufficiale delle dinastie regnanti. Così il fatto delle relazioni internazionali babilonesi a tempo dei *Cassiti* è illustrato da documenti della banca in modo molto sommario. Dicasi altrettanto delle condizioni interne della vita sociale. L'A. si ferma dopo avere esaminati i nomi proprî a studiare i nomi di professioni; muratori, legnaiuoli, vasellai, pastori, contadini, vengono fuggevolmente nominati; i documenti giuridici e amministrativi riguardano un gran numero di merci o di oggetti di scambio o di animali (olio, farina, vesti, metalli, lana, pecore, cavalli, vitelli ecc.) ma con accenni così brevi, che non se ne può trarre un quadro chiaro della vita economica del tempo. L'A. ha profittato delle sue vaste conoscenze per inserire qua e là giuste osservazioni; p. es. che *šangû*. *pa-te-si* (nomi di professioni o di dignità) non hanno sempre in questi documenti il significato usuale che i lessici registrano. Ma di fronte all'incertezza dei significati e allo stato mutilo dei testi molto rimane ancora a discutersi per questo rispetto, come il Dott. Peiser riconosce. Pa-te-si p. es. è un titolo di funzionario (principe?) già noto dai più antichi documenti Caldei: nelle tavolette della banca ricorre con un significato più umile, ma indeterminato sempre.

In sostanza il lavoro del Dott. Peiser porta un notevole contributo allo studio di quei documenti babilonesi che possiamo chiamare giuridico-sociali. L'A. ha adoperato ogni diligenza nelle ricerche lessicografiche, paleografiche e grammaticali (v. a p. VIII le interessanti osservazioni sul metodo di abbreviazione di certi nomi proprî). Una parola di lode merita anche la casa editrice (Wolf Peiser) per il ricco ed elegante lavoro tipografico.

BRUTO TELONI.

Prof. Dr. EUGEN WILHELM, **Perser**, estratto dai *Jahresberichte der Geschichtswissenschaft* (anno 1904), Berlin, 1906.

Non v'ha cosa che tocchi, direttamente o indirettamente, alla storia della Persia, massime dell'evo antico, la quale non sia trattata o accennata in questa dotta e perspicua monografia, con quella rara competenza quale si poteva aspettare dall'illustre professore di lingue iraniche nell'università di Jena. Egli è vero che l'Autore, più che discorrere esso dei vari soggetti, indica le fonti cui attingere da chi voglia avere più compiuta notizia di questa o quella

materia — risguardante l'etnologia, la numismatica, l'arte, il commercio, le antiche iscrizioni cuneiformi, l'Avesta ecc. —; ma la bibliografia è quanto mai più si potrebbe desiderare ricca e scelta, e però costituisce un prezioso e indispensabile contributo per ogni ramo dell'iranismo.

F. S.

Il " **Çrītrisaṣṭiçalākāpuruṣacaritram** " di Hemacandra, *Parvan II:* **Ajitanāthacaritram.** — Bombay, Nirṇayasāgara, 1905 (Vīrasaṃvat 2431). — A cura della « Società per la diffusione della Legge jainica », in formato oblungo, di pp. 110.

La benemerita e solerte « Società per la diffusione della Legge jainica » non ha fatto lungamente aspettare il secondo *Parvan* della grande opera di Hemacandra, che è degno seguito al primo e fa bene sperare di un sollecito proseguimento dell'arduo lavoro. Consta, come il primo, di sei capitoli im metro *çloka,* all'infuori dell'ultima strofa di ciascun capitolo, redatta in metro differente. Così il primo *Sarga* finisce in *upajāti,* il secondo e il terzo in *vasantatilakā,* il quarto in *çārdūlavikrīḍitam,* il quinto in *upendravajrā* e il sesto in *vasantatilakā* (stt. 699-701) e in *malinī* (st. 102). Il numero complessivo delle strofe sale a 3080.

La vita del secondo Tīrthakara Ajita s'intreccia in questo secondo *Parvan* con quella del Cakravartin Sagara, dalla nascita al conseguimento della suprema conoscenza. Lo stile è sempre molto elaborato e pieno di allitterazioni, nè è raro che il lettore s'imbatta in qualche *yamakam.*

Il compilatore del breve *upodghāta* non ci dice di quanti MSS si son valsi i tre *çāstrin* editori di questa vita, ma la correttezza del testo li dimostra critici diligenti ed esperti.

F. B. F.

שער השיר. Die neuhebräische Dichterschule der spanisch-arabischen Epoche, ausgewählte Texte mit Einleitung, Anmerkungen und Wörterverzeichnis, herausgegeben von Dr. *H. Brody* Rabbiner in Nachod (Böhmen) und Dr. *K. Albrecht,* Professor in Oldenburg (Grossh). — Leipzig, Hinrichs, 1905.

Gli editori volevano dare, in forma d'una antologia, un quadro possibilmente chiaro della poesia neoebraica, dal principio della sua

fioritura nella Spagna musulmana (X sec.) fino alla fine della sua età d'oro, che nella penisola iberica termina con Iehudâ alḥarizi (principio del XIII sec.). [1] Trentacinque poeti vengono presentati con delle opere di vario genere e di varia mole; stelle di prima ed anche di secondaria grandezza. Gli editori sperano di poter rianimare fra gli orientalisti l'interesse per questo, finora troppo trascurato, ramo della lor scienza e di rendere accessibili ai giovani studiosi specialmente, i tesori del pensiero e della letteratura giudeo-medioevali. Il testo è curato con acribia encomiabile; merita lode pure il glossario, che contiene le parole e forme postbibliche, che si hanno nelle poesie suddette ed anche le forme bibliche, a cui fu dato un significato nuovo. Infine ogni poesia è accompagnata da brevi glosse esplicative, che si limitano a spiegare i passi più difficili, a citare i versi biblici di cui si serve lo scrittore ed ad indicare l'edizione da cui fu preso il testo. Noi possiamo caldamente raccomandare questa antologia per l'uso accademico; un principiante, senza l'aiuto del maestro, difficilmente potrebbe contentarsi delle note degli Edit., i quali poi non danno affatto delle notizie biografiche intorno agli Autori, sui quali, se sono *minorum gentium*, non sempre riesce facile trovare le informazioni necessarie.

Ed ora alcune osservazioni; p. 1; non so perchè chiamano il poeta ben Seruk, invece di b. Saruk, v. ora anche Bacher in *Deutsche Literaturz.*d. 13 genn. 1906; p. 7, l. 2, 3 (della pagina); questi versi di Dunaš ibn-Labrat (« la sua [del mondo] gioia è lutto, le sue dolcezze amare ») possono aver influito sui versi famosi di Salomone ibn Gabirol (v. Sachs התחיה I. 48): למען כי ששוניה אונים.. ובתי מחמדיה הריסות ecc., ivi l. 12 (della pag., 22 *b* della poesia) sarà da vocalizzare: *ka-hélekh*, giacchè il metro chiede cinque lunghe; p. 7 nella Seliḥa di ibn-Kapron, la quale è composto nel Mišqal qal (in cui si contano soltanto le lunghe, v. Brody « Studien zu den Dichtungen Iehuda ha-Levis » I. 1895 p. 44 seg.) con solamente cinque lunghe, sarà necessario di vocalizzare (l. 4 della poesia) וְאעִיר (we-a'ir);

---

[1] Il Geiger (che non viene menzionato dagli Ed. nella Introduzione III e IV e note) nel suo tentativo di dar una antologia neoebraica in limiti molto più modesti (*Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule,* Leipzig, 1856) include anche due poeti italiani (Immanuele Romano e Kalonymos b. Kalonymos, di nascita Provenzale).

ed ivi l. 6 ממעונך, עינך, בימינך; p. 16 nell'epitalamio di ibn Gajjat (. 14 *a* della poesia) era da spiegare che שלמים allude alla Torà, che è, secondo i Rabbini, uno strumento efficace della pace v. i Midrašim citati nel Ialqut Šimeoni ad ψ 29.ii; p. 17 l. 18 (della poësia) sarebbe stato da osservare, che שובב non sembra significare, come nel biblico (Is. 57, 17, Ger. 3, 14), ribelle, sibbene בעל תשובה, p. 32 nella poësia di Samuel ha-nagid sulla tomba di suo fratello (primo verso) sarà forse da leggere לחנתך (invece di לחלתך) = per mostrarti il mio amore cf. ψ 102.15 ואת עפרה יחננו.

H. P. Chajes.

Monumenta Judaica, Prima Pars: Bibliotheca Targumica, Erster Band, Erstes Heft, im Akademischen Verlag. — Wien und Leipzig, 1906.

Gli editori ([1]) vorrebbero render possibile al pubblico colto di istruirsi seriamente sul Giudaismo rabbinico. L'opera che si pubblica in una forma tipograficamente splendida si divide in due parti, di cui la prima *Bibliotheca Targumica* deve presentare le antiche traduzioni del V. T. (specie l'aramaiche) nell'originale (trascritte però in lettere latine) con una traduzione tedesca, possibilmente fedele, ed un commento esauriente; la seconda parte *Bibliotheca Talmudica* dovrebbe contenere dei testi rabbinici, importanti per la filosofia, storia e mitologia antiche. Il primo fascicolo della prima parte, uscito solo per ora, consta di una specie di Introduzione alla Legge orale degli Ebrei ([2]), delle notizie talmudiche su Onqelos e dei primi 18 capitoli della traduzione aramaica dello stesso,

([1]) L'editore n'è il dr. Jakob J. Hollitscher: i redattori sono: professore Aug. Wünsche (Dresda) come rappresentante della teologia protestante; prof. W. Neumann per la teologia cattolica e dr. M. Altschüller per la teologia israelitica.

([2]) L'A. dà le prefazioni di Maimonide al suo Codice ed al commento della Mišna con versione tedesca: la scelta non può dirsi fortunata. Con tutto il rispetto dovuto al Maestro dei maestri. è pur d'uopo riconoscere, che a Maimonide mancarono le qualità indispensabili per uno storico. Come mai si poteva pensare di presentare il suo schizzo, scritto più di 700 anni fa, come l'ultima parola sullo sviluppo della Legge orale israelitica?

con versione tedesca. Ci rincresce di non poter dircene soddisfatti. In generale non riusciamo a capire, che importanza possa aver la traduzione tedesca dell'Onqelos *intero*; un trattato sulle di lui regole di interpretazione e magari anche alcuni versi o capitoli dei più caratteristici in tedesco, sarebbe stato più che abbastanza. La trascrizione, tutta originale (1) di cui si serve il dr. Altschüler, l'Autore del lavoro in questione, è poi in parte strana, spessissimo addirittura sbagliata (un bel florilegio si ha a p. 17 l. 11-16 di sotto). Le poche osservazioni, che contengono le note, sono prive della ponderatezza desiderabile (2); perfino le citazioni non di rado sono false (3). Appunto perchè l'impresa è tale da meritare incoraggiamento, sarebbe necessario un lavoro veramente serio, fatto con precisione ed esattezza. Vogliamo sperare che i difetti spariranno con il progredire dell'opera e saremo lieti di poterle tributare meritate lodi.

H. P. Chajes.

(1) Intorno alle presunte due forme di pronunzia dell'ebraico (p. 31 s.) cfr. S. D. Luzzatto אוהב גר 2ª ed., p. 97 segg., e dello stesso la lettera al Randegger nella rivista *Mosè*, II, p. 162 segg. e 250 segg.

(2) p. 5, n. 1 « סנדלר può significare anche Alessandrino »; questa tesi, proposta già da altri (il primo era mio nonno Z. Chajes nel מבוא התלמוד) pure non si può accettare; Johanan era sì di Alessandria, ma סנדלר non vuol dire altro che calzolajo; le pagg. 18 segg. non dimostrano che l'A. abbia studiato con attenzione i lavori moderni sull'argomento (specie del Geiger, Jued. Zeitschr. IX, p. 85 segg.); p. 21, n. 1, traduce מסורת (Meg. 3ª): il libro Masorath (sic!); p. 24, n. 4. è mai possibile di spiegare sul serio סקנדרום come *sacerdos?* si tratta invece del gr. συνκάθεδρος (da סנקתדרום, סנקדרום); p. 27, n. 1, cfr. già Rapaport in (זכרון לראשונים di Harkavy, II-i, p. 25); ivi le n. 2, 3, sono più che impossibili (il jer. del resto non è citato con esattezza, v. Berliner Onkelos, II, p. 94 segg.; su בורגני cfr. Loew apud Krauss Lehnwörter, II, s. v., p. 143 b).

(3) p. 21, l. Toss. Sabb. VII, 18 (invece di VIII): ivi nota 2, l. Sem. VIII (invece di 1): p. 22, Tos Kelim Babha bathra II (invece di Kil. *und* Bà. bathra sic!); ivi Esod. rabb. 30 (invece di 31): ivi l. Tanchuma Mishpatim, 5 ed Buber § 3 (invece di: jer. Gjit. sic!); ivi egli avrebbe trovato אנונא ἀννώνα, invece dell' אבונה che l'egregio signor Altschüler (p. 25, n. 3 vorrebbe correggere in מתנה!!

ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE

per l'esplorazione dell'Asia Centrale e dell'Estremo Oriente

Nel Congresso internazionale degli Orientalisti che fu tenuto in Roma nell'ottobre 1899, e nel successivo di Amburgo, venne fondata l'Associazione internazionale per la esplorazione archeologica, etnografica, geografica e filologica dell'Asia Centrale e dell'Estremo Oriente.

Secondo lo Statuto di detta Associazione, che ha a suo presidente il prof. Rudlof, promotore e sostenitore di essa, e la sua sede in Pietroburgo, devono costituirsi Comitati nazionali che, pur godendo libertà di iniziativa e di azione, contribuiscano allo studio della vasta regione non ancora bene conosciuta nella ricchezza de' suoi ricordi dell'antichità, nelle sue diversità etnografiche e filologiche e nelle determinazioni geografiche.

Parigi, Budapest e altre capitali non tardarono a formare i loro Comitati nazionali e a mettersi prontamente all'opera; e molte missioni si trovano da tempo sul luogo per esplorare tutto ciò che quella lontana terra e quei popoli possono ancora rivelare a vantaggio della scienza e della storia.

L'Italia, nel gennaio u. s., costituì del pari il suo Comitato, e volle compensare l'indugio della costituzione di esso col preparare subito una missione nella Cina Occidentale, la quale speriamo possa prossimamente partire.

Pubblichiamo frattanto lo Statuto del nostro Comitato nazionale.

STATUTO

1. — Il Comitato italiano per l'esplorazione storica, archeologica, etnografica e linguistica dell'Asia Centrale e dell'Estremo Oriente, fa parte dell'associazione internazionale fondata in Pietroburgo collo stesso intendimento scientifico, e ha la sua sede presso la Scuola di lingue orientali nell'Università di Roma.

2. — Il Comitato italiano ha lo scopo di portare un contributo nazionale allo studio storico, archeologico, etnografico e linguistico dell'Asia Centrale e dell'Estremo Oriente.

3. — A tal fine si propone:

a) di assicurarsi il concorso delle società e dei dotti italiani;

b) di organizzare viaggi di esplorazione nei paesi dell'Asia Centrale e dell'Estremo Oriente;

c) di stare in comunicazione col Comitato centrale e con gli altri comitati nazionali affine di seguire il progresso degli studi;

d) di fare adunanze scientifiche e amministrative;

e) di compilare in concorso con altre associazioni o istituti affini un bollettino informativo e di promuovere le pubblicazioni di scritti risguardanti gli intendimenti dell'associazione;

f) di ottenere dal Comitato centrale, per i dotti italiani, i mezzi di partecipare ai lavori scientifici.

4. — Sarà cura del Comitato di ottenere sull'esempio degli altri Comitati l'interessamento del governo e dei Corpi scientifici per raccogliere i mezzi necessari al conseguimento dei suoi fini.

5. — Nel caso che l'assegno governativo fosse concesso cumulativamente al Comitato o ad altra istituzione, sarà determinata la quota spettante al Comitato.

6. — Tutti i fondi raccolti per contribuzione di Corpi scientifici o di privati saranno devoluti ai fini dell'associazione internazionale conforme le deliberazioni del Comitato italiano.

7. — Appartengono per ufficio al Comitato:

Il Direttore della scuola di lingue orientali dell'Università di Roma;

Il Presidente della Società geografica;

Il Presidente della Società Asiatica italiana;

Il Presidente della Società di Antropologia e di Etnografia;

Il Presidente del Comitato italiano dell'*India Exploration Fund.*

8. — Il numero dei Soci è indeterminato; ma la loro ammissione deve esser fatta per votazione secreta del Comitato.

9. — Il Comitato elegge l'ufficio di Presidenza:

Presidente;

Vicepresidente;

Segretario (provvisorio).

L'ufficio rimane in carica due anni e può essere rieletto.

Elenco dei componenti il Comitato italiano.

P. Mantegazza, professore d'antropologia del R. Istituto di Studi Superiori di Firenze, Presidente della Società d'Antropologia, Senatore del Regno;

E. H. Giglioli, professore di scienze naturali nel R. Istituto di Studi Superiori di Firenze, Presidente della Società per gli studi geografici e coloniali;

S. Sommier, socio della Società geografica, della Società d'Antropologia, ecc., ecc.;

L. Pigorini, professore di paleontologia nella R. Università di Roma, Direttore del Museo Etnografico di Roma;

C. Puini, professore di storia e geografia dell'Asia Orientale nel R. Istituto di Studi Superiori in Firenze;

F. L. Pullè, professore di sanscrito nella R. Università di Bologna, Presidente dell'*India Exploration Fund*.

F. Lasinio, Presidente della Società Asiatica Italiana;

A. De Gubernatis, Direttore della Scuola Orientale nella R. Università di Roma;

M.se Di San Giuliano, Presidente della Società Geografica italiana;

L. Bonelli, professore di turco nel R. Istituto Orientale in Napoli;

L. Nocentini, professore di lingue e letterature dell'Estremo Oriente nella R. Università di Roma.

Ufficio di Presidenza.

P. Mantegazza, Presidente.
L. Nocentini, Vicepresidente.
A. Ballini, Segretario (provvisorio).



GIORNALE

DELLA

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

Parte Seconda.

GIORNALE

DELLA

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

VOLUME DICIANNOVESIMO

1906

FIRENZE
TIPOGRAFIA GALILEIANA
Via San Zanobi, 54
Con i caratteri orientali del R. Istituto di Studii Superiori

1907

SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA

SOTTO L'ALTO PATRONATO DI S. M. IL RE D'ITALIA



Consiglio Direttivo.

Comm. Prof. Fausto Lasinio, *Presidente.*
Prof. Paolo Emilio Pavolini, *Vicepresidente.*
Prof. Dr. Giuseppe Ciardi-Duprè, *Segretario generale.*
Prof. Carlo Fasola, *Segretario per gli atti.*
Dr. Med. Lavinio Franceschi, *Bibliotecario.*
Prof. Francesco Scerbo, *Cassiere.*
Cav. Uff. Giovanni Tortoli.
Prof. Astorre Pellegrini.
Prof. P. Leopoldo De Feis (Delegato del Collegio della Querce).
Prof. Dr. Luigi Ed. De Stefani.

} *Consiglieri.*



SOCI ONORARII

Presidente Onorario.

Conte Comm. Prof. Angelo De Gubernatis.

A. - Soci Onorarii italiani.

Comm. Prof. Michele Kerbaker.
Comm. Prof. Fausto Lasinio.
Comm. Prof. Antelmo Severini.
Comm. Prof. Emilio Teza.

B. - Soci Onorarii stranieri.

I. - *Europei.*

Prof. Basil H. Chamberlain, Esq. - Tokio.
Prof. Gaston Maspero. - Parigi.
Prof. Léon De Rosny. - Parigi.

S. E. ERNESTO SATOW. – Tokio.
Prof. Dr. H. KERN. – Utrecht.
Prof. Dr. WIEDEMANN KARL ALFRED. – Bonn.

II. - *Asiatici.*

Prof. BHANDARKAR. – Puna.
Prof. NEGÎB BISTANI – Bairût.
RAGIA SURINDRO MOHUN TAGOR. – Calcutta.
SUMANGALA, Sommo Sacerdote dei Buddhisti. – Colombo (Seilan).



SOCI ORDINARII

I.

BALLINI (Dr. Prof. Ambrogio). – Roma.
BARGAGLI (Marchese Piero). – Firenze.
BARONE (Prof. Giuseppe). – Napoli.
BASSET (Prof. René). – Algeri.
BELLONI-FILIPPI (Prof. Ferdinando). – Buti (Pisa).
BERNHEIMER (Prof. Carlo). – Livorno.
BIENENFELD (Augusto). – Firenze.
BLUMENSTIHL (Prof. Emilio). – Roma.
BRACCO (Carlo). – Shanghai.
BUONAZIA (Prof. Lupo). – Napoli.
BRÜNNOW (Prof. Rudolph). – Vevey (Svizzera).
CHAJES (Prof. H. P.). – Firenze.
CIARDI-DUPRÈ (Prof. Dr. Giuseppe). – Firenze.
CONSUMI (P. Prof. Stanislao), delle Scuole Pie. – Firenze.
CONTI-ROSSINI (Cav. Avv. Carlo). – Roma.
CORSINI (Principe Don Tommaso), Senatore. – Firenze.
DEI (Cav. Giunio). – Roma.

Fasola (Prof. Carlo). – Firenze.
Festa (Prof. Nicola). – Roma.
Formichi (Prof. Carlo). – Pisa.
Franceschi (Dr. Med. Lavinio). – Firenze.
Franzò (Prof. Gregorio). – Mistretta.
Frick (Guglielmo), Libraio dell'I. e R. Corte. – Vienna.
Ghisi (Comm. Ernesto), Console onorario d'Italia. – Shanghai.
Gigliucci (Conte Ing. Mario). – Firenze.
Gregorio (March. Prof. Giacomo De). – Palermo.
Griffini (Prof. Dr. Eugenio). – Milano.
Guidi (Comm. Prof. Ignazio). – Roma.
Hyvernat (Ab. Prof. Enrico). – Washington.
Lagùmina (Monsig. Bartolomeo). – Girgenti.
Levantini-Pieroni (Prof. Giuseppe). – Firenze.
Maccari (Prof. Latino). – Milano.
Merx (Dr. Prof. Adalberto). – Heidelberg.
Modigliani (Cav. Dr. Elio). – Firenze.
Nocentini (Cav. Prof. Lodovico). – Roma.
Pacini (Prof. Carlo). – Firenze.
Patrono (Prof. Dr. Carlo Maria). – Grumo Appula (Bari).
Pavolini (Prof. Paolo Emilio). – Firenze.
Pellegrini (Prof. Astorre). – Firenze.
Perreau (Cav. Uffi. Ab. Pietro). – Parma.
Philipson (Comm. Ing. Eduardo). – Firenze.
Prato (Prof. Stanislao). – Noto (Sicilia).
Prince (Prof. J. D.). – New York.

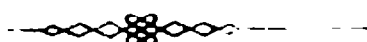
Pullè (Conte Prof. F. L.). – Bologna.
Puntoni (Comm. Prof. Vittorio). – Bologna.
Raffaelli (Dr. Filippo). – Bagnone (Massa).
Rocca (Prof. Vittorio). – Roma.
Rosen (Barone Prof. Vittorio De). – Pietroburgo.
Sacerdote (Prof. Gustavo). – Berlino.
Salinas (Comm. Prof. Antonino). – Palermo.
Scerbo (Prof. Francesco). – Firenze.
Schiaparelli (Cav. Prof. Celestino). – Roma.
Schiaparelli (Comm. Prof. Ernesto). – Torino.
Schiaparelli (Comm. Prof. Giovanni), Senatore. – Milano.
Sommier (Cav. Stéphen). – Firenze.
Stefani (Prof. Dr. Ed. Luigi De). – Firenze.
Suali (Dr. Luigi). – Bologna.
Teloni (Conte Prof. Bruto). – Firenze.
Torrigiani (March. Pietro), Senatore. – Firenze.
Tortoli (Cav. Uff. Giovanni), Arciconsolo della Crusca. – Firenze.
Trombetti (Prof. Alfredo). – Bologna.
Wackernagel (Prof. Dr. Jakob). – Göttigen.
Wilhelm (Prof. Dr. Eugen). – Jena.
Zanolli (Prof. Almo L.). – Treviso.



II.

Biblioteche, Società e Istituti

soci ordinarii della Società Asiatica Italiana



Biblioteca Universitaria. – Algeri.
Biblioteca Universitaria. – Bonn.
Biblioteca Universitaria. – Budapest.
Biblioteca Universitaria. – Christiania.
Biblioteca Marucelliana. – Firenze.
Biblioteca Universitaria. – Friburgo (Breisgau).
Biblioteca Universitaria. – Jena.
Biblioteca Universitaria. – Leida.
Biblioteca Ambrosiana. – Milano.
Biblioteca Braidense. – Milano.
Biblioteca Nazionale. – Napoli.
Biblioteca della Columbia University. – New York.
Biblioteca della Sorbona. – Parigi.
Biblioteca Palatina. – Parma.
Biblioteca Imperiale. – Pietroburgo.
Biblioteca Universitaria. – Praga.
Biblioteca Universitaria. – Strasburgo.
Biblioteca Nazionale. – Torino.

Biblioteca Universitaria. – Tubinga.
Biblioteca di S. Marco. – Venezia.
Biblioteca Reale. – Copenaghen.
Stadtbibliothek. – Hamburg.
Kantons-Bibliothek. – Zurigo.
New York Public Library.
Collegio-Convitto della Querce. – Firenze.
Società Geografica Italiana. – Roma.
Società Archeologica. – Alessandria d'Egitto.
Public Library. – Boston.
Biblioteca Khediviale. – Cairo.



SOCIETÀ E PERIODICI

con i quali la SOCIETÀ ASIATICA ITALIANA fa il cambio delle pubblicazioni



American Oriental Society. — *New Haven.*
Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. — *Londra.*
Société Asiatique. — *Parigi.*
Société Philologique. -- *Parigi.*
Société Finno-ougrienne. -- *Helsingfors.*
Koninklijk Instituut voor de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. — *Aja.*
Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. — *Batavia.*
Royal Asiatic Society. — *Shanghai.*
Académie Impériale des Sciences. — *Pietroburgo.*
Smithsonian Institution. — *Washington* (*Stati Uniti d'America*).
Akademie der Wissenschaften, — *Monaco* (*Baviera*).
Deutsche morgenländische Gesellschaft. — *Halle.*
R. Università. — *Upsala.*
École Française d'Extrême Orient. — *Hanoi* (*Tonchino*).
R. Accademia dei Lincei. — *Roma.*
Seminar für orientalische Sprachen. — *Berlino.*
Société des Bollandistes. — *Bruxelles.*
Accademia di Verona (Agricoltura, Scienze, Lettere, Arti e Commercio).
The University of Chicago Press.
Revue Orientale, — *Budapest.*
Al-Machriq. « Revue catholique orientale bimensuelle ». — *Beyrouth* (*Syrie*).
Le Muséon. — *Lovanio.*
Il Bessarione. — *Roma.*
J. Hopkins University. — *Baltimora.*
Siam Society. — *Bangkok.*
India Office. *Londra.*
Le Monde Oriental. *Upsala.*
New-York Review.
Asiatic Society of Bengala.



PUBBLICAZIONI PERVENUTE ALLA SOCIETÀ



KARJALAINEN K.F., *Zur Ostiakischen Lautgeschichte* (I). Helsingfors, 1904.

ANDERSONN E., *Ausgewählte Bemerkungen über den bohairischen Dialect in Pentateuch Koptisch*, Uppsala, 1904.

FERNLING G. O. F., *Första Kapitlet af Misnatraktaten Pireke 'Abot.* Uppsala, 1904.

TORBIÖRNSSON T., *Die Gemeinslavische Liquidametathese.* (II). Uppsala, 1904.

KARLBERG G. *Den långa historiska inskriften i Ramses III: s Tempel i Medînet-Habu.* Uppsala, 1903.

BELLONI-FILIPPI F., *La Kaṭhaka-Upanisad,* tradotta in italiano e preceduta da una notizia sul panteismo indiano. Pisa, 1905.

WIEDEMANN A., *Anfänge dramatischer Poesie im alten Aegypten.*

— *Magie und Zauberei im alten Aegypten.*

— *The excavations at Abusir.*

— *Index der Goetter-und Daemonennamen zu Lepsius.*

— *Jakob Krall.*

GERINI G. E., *Historical Retrospect of Junkceylon Island.*

VALLÉE POUSSIN (LOUIS DE LA), *Mūlamadhyamakakārikās* (II). (Bibliotheca Buddhica, IV).

MACDONELL ARTHUR A., *The Bṛhad-devatā.* Part. I: *Text*; Part. II: *Translation.*

WIEDEMANN Prof. Dr. A., *Mumie als Heilmittel.*

RYDER A. W. *The little clay cart* (*mṛcchakaṭika*), *a hindu drama, translated.*

WILLIAM DWIGHT WHITNEY, *Atharva-veda Samhita,* traslated with a critical and exegitical commentary (vol. VII e VIII delle *Harvard Oriental Series,* a cura di CH. R. LANMAN), 1905.

WIEDEMANN Prof. A., *Altägyptische Sagen u. Märchen.*

SCHMIDT S. W. *Die Mon-khmer-Völker.*

KOKOWZOFF P., *Nouveaux fragments syropalestiniens de la Bibliothèque Impériale de Saint-Petersbourg,* 1906.

WARNECK J., *Tobabataksch-deutsches Wörterbuch,* 1906.

ROSENBERG F., *Le Livre de Zoroastre.* St.-Pétersbourg, 1904.

KURTZ E. LEBEN, *Wunderthaten und Translation der hl. Theodora von Thessalonich.*

SPEYER J. S., *Avadānaçatak.* (I).

LEUMANN E., *Ueber eine von den unbekannten Literatursprachen Mittelasiens.*

KERN H., *Wṛtta-sanćaya.* Leiden, 1875.



OSSERVAZIONI SULLA TRADUZIONE ARMENA

del " Περὶ φύσεως ἀνθρώπου "

di Nemesio



Fra le versioni del trattato di Nemesio « *Sulla natura dell' uomo* » va innanzi a tutte per veneranda antichità l' armena. Essa risale ai primordî del secolo ottavo, ed è generalmente così pedissequa del testo greco, che a prima vista ci appare valido sussidio alla critica; e mentre invita a raffronti, indurrebbe altresì a qualche mutamento nel greco, a numerosi emendamenti nell' armeno, e a supporre, forse troppo spesso, che l' interprete avesse dinanzi a sè un testo greco differente dal nostro. Se non che, a mostrarci quale prudente discrezione occorra nell' istituire un confronto tra l' uno e l' altro testo, per venire a sicure conclusioni, giova ben ponderare i criterî onde fu condotto quel lavoro d' interpretazione, ed intuire, se mai è possibile, lo scopo prefissosi dall' autore.

E qui cade in acconcio richiamare alla memoria le osservazioni fatte dal Tašean [1]. Egli asserisce che la lingua e lo stile di cotesta traduzione sono così coinquinati di grecismi, che spesso non abbiamo che un greco espresso con vocaboli armeni, e che più numerosi sono i luoghi scritti in greco con parole armene, che non sieno quelle che un armeno, non esperto del greco, possa intendere.

Ricorda dapprima che parecchie voci d'indole scientifica vengono addirittura copiate con lettere armene; così p. e. a pag. 29-30 [2] le parole greche σηπίαι, τευθίδες... καρκίνοι, ἀστακοί, se togli le desinenze, non sono nè più nè meno che trascritte nella traduzione: *sipèkh, teothièdèskh... karkinoskh, astakoskh*. A pag. 85, 17 al vocabolo φρενῖτις la versione risponde col vocabolo *phrenit* invece di *chelagaruthiun* o *mtabachuthiun* (Tašean, 16). Ma a volte si trova l'uso di parole greche, che doveva certamente sembrare strano ad ognuno. Cfr. a pag. 64–5: *kiubikon... ikosaèdron... piuramoidès...*

[1] Le principali osservazioni del Tašean furono riportate dal Teza nel suo dotto articolo « *Nemesiana, sopra alcuni luoghi della " Natura dell' uomo " in armeno* ». (Atti dell'Ac. d. Lincei, 1893). A questo scritto deve ricorrere lo studioso per ciò che riguarda la questione del tempo in cui fu scritta la versione. (Delle traduzioni del Nemesio aveva già trattato il Teza stesso nell'altro suo articolo intitolato: *La Natura dell' Uomo di Nemesio*. (Atti dell' Ist. Ven. 1892). Io credo utile allo scopo del presente lavoro ricordare *per summa capita* i criterî esposti dal Tašean, e riportare di preferenza parecchi esempî tra quelli ch' egli adduce a conferma di quanto asserisce nella sua dissertazione « *Nemesiosi jaghags bnuthean mardoj* » che fa parte de' suoi « *Manr usumnasiruthiunkh* » (Bibl. nazion. armen. XVI, 1).

[2] Edizione de' Mechithariani. Venezia, 1889. Trascrivo ղ con *gh*, իւ con *iu*, յ con *j*, ց con *ths*; per le altre lettere seguo l'alfabeto proposto dal Hübschmann.

okhtaêdron... skalineaj = κυβικός... εἰκοσάεδρος... πυραμοειδής... ὀκτάεδρος... σκαληνός, mentre, come suggerisce il Tašean, si potevano usare le parole armene : *քառանակողմն* o *քառանանիստ... բրգաձեւ... ութանիստ* o *ութակողմն.. անհաւասարակող* (p. 16)[1].

Il traduttore non si cura spesso delle infinite accezioni che assume nel discorso la medesima parola greca, cui egli rende coll' identica parola armena che non può mutare di senso. Così il verbo ὁρμάω che equivale a *spingere, esser causa di movimento, eccitare, assalire, appetire, accorrere,* ecc., viene sempre tradotto *apte* o *inepte* (յարմար անյարմար) col verbo « *յարձակել* » = *assalire, lanciarsi*. A pag. 65, 2 = grec. 162, 10 [2] « ὑπό τῆς ὀξύτητος τοῦ πυρός » corrisponde nell' arm. a « *'ի սրութենէ հրոյ* » ove la parola *սրութիւն* rende il significato fondamentale di ὀξύτης che qui equivale invece a *սաստկութիւն* (cfr. nota dell' Ed. e Taš. pag. 17). A pag. 83, 17 la frase « σωτηρία τῆς αἰσθήσεως » (= *sensus conservatio* [3]) è resa con « *փրկութիւն զգայութեան* » : il vocab. *փ.* = *salvezza, liberazione,* significato che non può avere in questo passo la voce greca corrispondente. — Il verbo διαστέλλω vien sempre tradotto con *որոշել* (= *dividere, separare*) : così a pag. 108, 30 = grec. 253, 15 il passo « μῦές εἰσιν οἱ διαστέλλοντες

[1] Del resto, se il libro di Nemesio veniva usato nelle scuole di Costantinopoli, ci spieghiamo in certo modo come il linguaggio della scienza greca vi potesse avere così grande influenza.

[2] Ediz. del Matthaei. Hal. 1802.

[3] Così traduce Conone.

τὸν θώρακα » risponde a « մկունք են որ որոշեն զախոնդպանսն », mentre διαστέλλοντες deve prendersi nel significato di « *dilatare* ».

Passa quindi il Tašean a considerare quelle voci armene che sono usate dall' interprete, solamente perchè simili alle greche per l' etimologia e la composizione. Così p. e. τὸ αὐτόματον (312, 17) = « *sorte, caso, fortuna, circostanza* » viene tradotto con ինքնամատոյց (135, 5) invece di դէպք, բախտ, դիպուած (Taš. 18, e nota dell' Edit.). A pag. 33, 5 la parola յօդումն serve appunto ad interpretare « ἁρμονία » (83, 2), perchè յօդուած = ἁρμός = *articolazione*.

Ma la meraviglia del Tašean giunge al sommo, quando osserva l' uso strano di certe parole armene, come p. e. անձն invece di հոգի. In questo caso, come dice lo stesso Tašean, l' interprete volendo distinguere la ψυχή dal πνεῦμα (propriamente = շունչ [1]) tradusse la prima parola con անձն e la seconda con հոգի.

Infine l' illustre filologo armeno accenna a varî errori che dipendono da falsa interpretazione, da confusione e da cattiva lezione del testo greco che dovea aver sott' occhio il traduttore: p. e. pag. 47, 9 ստացուած = κτῆσις invece di ստեղծուած = κτίσις — pag. 115, 19 մեղադրելիք = μεμπτοί, invece di սակայն = μέντοι. — La frase « καὶ οὕτω σοφίζεται » (97, 14) = « *e così s' in-*

[1] Con questo vocabolo è tradotto ἐκπνοή, ed anche πνεῦμα nel significato di πνοή.

ganna » (= * եւ այսպէս սոփեստեսցէ Taš. 21) è tradotta con « *և այսպէս իմաստասիրի* » (39-40), ove si tien conto solo del significato di σοφίζω, come osserva il T. [1]. Questi mette fine al suo pregevolissimo studio, deplorando una traduzione così servile, e non attribuendo altra lode all' autore, se non quella della buona volontà, di tramandare, cioè, alle generazioni armene i pensieri di quel filosofo greco.



Ora noi ci domandiamo: Poteva l' autore di cotesta traduzione essere inteso? O meglio, poteva illudersi di aver dato a' suoi connazionali una versione tale, da rendere inutile per loro il testo greco? E s' egli faceva un mero esercizio retorico per conto suo, e se d' altra parte un numero infinito di parole egli traduceva con tale improprietà, da far supporre che troppo spesso non cogliesse il senso della frase, o non perseguisse il filo delle argomentazioni, come potremmo ammettere ch' egli così giungesse sino ad opera compiuta? Eppure, egli rivela di frequente una cotale perizia nel

---

[1] Veramente իմաստասիրեմ oltre il significato di « *amare la sapienza, esser filosofo, filosofeggiare* » vuol dire altresì: « *argomentare, credere* ed *immaginare* »; e se volessimo essere più benigni nel giudicare il traduttore, attribuiremmo uno di questi ultimi significati al verbo armeno. Ad ogni modo non potrebbe essere un errore di copista in luogo di * իմաստակէ o * իմաստակի che vorrebbe dire per l'appunto « *sofisticare, cavillare* »? (Cfr. « *cavillatur* » nella traduzione latina edita dal Holzinger).

rendere letteralmeute ed etimologicamente in armeno le singole parole greche: lode questa che, almeno mi pare, vuole tributargli il prof. Teza: « Non è ignorante (egli dice) ma uno sviato... quando dà voci nazionali, così lesto nel comporre, non sconosce il valore del greco ». Or bene, su cotesta questione, così intricata, esponiamo brevemente il nostro modesto parere.

Il Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, come ognun vede, pregevole per le sagaci argomentazioni, per la fine ed attenta osservazione dei fenomeni della natura e per forza di sintesi, rappresenta tutto il mondo delle idee della gloriosa sapienza greca, visto attraverso il prisma iridescente della filosofia giudaico-cristiano-neoplatonica: non è fuor di luogo pensare che ben presto gli armeni, così pratici ne' loro studî, facessero buon viso ad un tal manuale di filosofia, e gli concedessero di buon grado l'ossequente ospitalità di quel santuario ch'è la scuola. Nella dotta Costantinopoli, infatti, a principio del secolo 8° David Hypatos, il *cellarius* della corte, aveva già fatto oggetto di studio il prezioso trattatello del filosofo neoplatonico, e lo dovea aver postillato e glossato, seguendo l'uso degli eruditi e letterati bizantini; ed è tutt'altro che improbabile ch'egli spesso esprimesse con vocaboli *haikani* le frequenti glosse interlineari e marginali, dichiarative ed etimologiche, che usavano quei dotti maestri greci. Pertanto, il glossatore che dichiara, ricorre spesso ad

una medesima parola di noto, e a volta generico significato per ispiegare parole diverse, esprimenti concetti diversi, ma appartenenti alla medesima categoria; il glossatore che vuol rendere il valore etimologico d' un vocabolo, non può sempre tener conto dell' accezione, e rendere esattamente le *nuances* del pensiero. D' altra parte, sembra che l' interprete armeno si lasci dominare dallo scrupolo, quando deve ingegnarsi ad esprimere nella sua lingua i varî termini tecnici della scienza filosofica, così naturalmente inclinata a distinguere; ed ove non bastino, o a lui sembrino non adatti i vocaboli armeni, consacra nuovi termini, ovvero attribuisce un' accezione del tutto particolare alla vecchia parola che deve esprimere una nuova idea.

In seguito il famoso *Stephanos Siunethsi* a quel *targûm* informe e probabilmente non compiuto dà apparenza di vera traduzione, colla sola modesta pretesa, a parer nostro, di far cosa utile agli studiosi armeni, non per anco così periti della lingua greca, da leggere senza difficoltà un libro di filosofia. Consegna, voglio dire, alla scuola la parafrasi di un'opera che, data la materia di cui tratta, dovea pur sempre presentare delle difficoltà allo studioso armeno, quantunque scritta in una lingua la cui conoscenza non si poteva non ammettere del tutto, specialmente in quella città ed in que' tempi, neanche in persona di men che mediocre cultura. Una genesi di tal fatta non solo ci rende ragione di pa-

recchie difficoltà che incontriamo nel testo armeno, ma risponde altresì alla questione che ci si para dinanzi, leggendo il *jišatakaran thargmanćin* (= memoriale del traduttore) che si trova a fine del libro, ove si dice che l'opera « *fu tradotta a Costantinopoli per mano di Davith Hypatos e Kelar (cellarius)* [1] *della real tavola, e per mano di Stephanos prete e grammatico, discepolo di Môsês, vescovo di Siunia* » e quindi si ammetterebbe con nostra soverchia meraviglia che due fossero gli autori [2].

Ma ritorniamo ora al testo: a pag. 126, 12 col verbo յարձակել (= *spingersi, lanciarsi*) l'interprete traduce ὁρμᾶν; e non volle di proposito usare il verbo ցանկալ che equivarebbe ad un semplice ἐπιθυμεῖν, dando così un valore del tutto speciale, filosofico di « *appetire* », certamente rilevando il significato primo del verbo greco. Anzi, quand'egli vorrà tradurre ὄρεξις, pur usando il vocabolo ցանկութիւն = ἐπιθυμία, vi aggiungerà un aggettivo che ne determini la differenza specifica, e distinguerà una ἐπιθυμία φυσική da un' ἐπιθυμία ἀναγκαῖα, secondo quello che dice Nemesio stesso (pag. 221, 16-17): « φυσικαὶ μέν, οὐκ ἀναγκαῖαι δέ » = (93, 4-5) « բնաւորական են, բայց հարկաւորք ոչ են. Così a pag. 39, 1 (= arm. 11,

[1] Nel testo *kenar* (sic!) che il Tašean à dimostrato essere corruzione di *kelar* (pag. 8). Cfr. l'Histoire de la Siounie par Stéphanos Orbélian, traduite par Brosset. Pétersbourg, 1864, pag. 82-3.

[2] Il Tašean crede che Davith sia l'autore e Stephanos il revisore; l'editore invece esprime opposta opinione.

8), quando leggeremo ըստ բնաւորականի ցանկութեան, non supporremo una lezione greca * κατὰ τὴν [+ φυσικὴν] ἐπιθυμίαν (e tanto meno φυσικὴν ὄρεξιν) ma un' ὄρεξιν glossato con « ἐπιθυμίαν φυσικήν » [1]. — A pag. 214, 6-7 i vocaboli ὄρεξις ed ὀρεκτικόν sono tradotti colle due frasi Հարկաւոր ցանկութիւն e Հարկաւոր ցանկական = * ἀναγκαῖα ἐπιθυμία e * ἀναγκαίως ἐπιθυμητικόν. Osservo inoltre, che il semplice verbo ցանկալ serve ad esprimere il senso del verbo ὀρέγεσθαι (Matth. 318, 6 = arm. 137, 24); e che non sempre il verbo ὁρμάω vien tradotto con յարձակիլ, come asserisce il Tašean, ma p. e. a pag. 318, 6 ove questo verbo greco deve assolutamente intendersi in senso materiale, è reso in armeno con դիմել. — Nemesio (pag. 100, 2) si domanda: « πῶς τὸ λογίζεσθαι καὶ δοξάζειν καὶ κρίνειν δύναται βαρύτητος ἔργα εἶναι; ». Naturalmente quel verbo δοξάζειν vale *opinare, congetturare;* or bene, l'interprete armeno lo rende col vocabolo փառաւորել = *glorificare, celebrare, onorare,* significato questo, che può assumere lo stesso verbo greco nell' età classica, ed in cui è usato quasi esclusivamente nella bibbia. Il Tašean sembra supporre che l' interprete prendesse abbaglio, poichè pone la lessi armena di questo tratto fra quelle ch' egli chiama *ellenismi involontari* [2].

---

[1] Tra i codd. greci che ho potuto esaminare, il Marciano presenta la glossa ἐπιθυμία sopra ὄρεξις.

[2] ակամայ յունաբանութիւնք (pag. 20).

Ma a dir vero, considerata l' indole della traduzione, e senza l' autorità di alcun codice, mi pare un po' arbitraria la correzione introdotta nel testo dall' Editore armeno il quale sostituì il verbo խորհել; benchè egli, come fa regolarmente in simili casi, ne dia avvertimento nella nota a piè di pagina (41, 10 nota 1). D' altra parte, in un' edizione si deve tener conto di ciò che l' autore deve aver detto o pensato, e non di quello che avrebbe dovuto dire e pensare. Si osservi che la versione di Conone a quel δοξάζειν risponde colla frase seguente: « *manuum complosione gestientes astruere* », onde, non a torto, il Matthäi suppone una lezione * συγκροτεῖν = *applaudire, esultare con applausi;* si consideri che la versione latina edita dal Holzinger presenta la lezione « *laudare* », e che infine il traduttore armeno sa distinguere il δοξάζειν che vuol dire *opinare, esporre la propria opinione,* cui egli traduce col semplice ասել [1], dal δοξάζειν = *congetturare* che rende in arm. con կարծել [2]. Ciò considerato, suppongo che l' armeno abbia voluto dare il valore di փառաւորել al verbo greco, sviato forse da una glossa greca che avrebbe avuto sott' occhio anche Conone [3]. Non posso poi non ricordare che lo stesso verbo δοξάζειν è tradotto

[1] Cfr. p. es. Ed. Matthäi 105, 3 = arm. 43, 11.

[2] Matth. 359, 12 = 158, 15 δοξάζοντες = կարծելով.

[3] Sarebbero quindi da prendersi i verbi δοξάζειν e κρίνειν come epesegesi del verbo precedente λογίζεσθαι.

con պատմել nel tratto « τὰ τοῦ Χριστοῦ δοξάζει λόγια » (Matth. 311, 6), in cui δοξάζει viene interpretato come un * διηγεῖται = պատմեն = *narrano*, o meglio, *proclamano;* anzi credo che il commentatore ricordasse qui il vers. 1 del 18° salmo (nell' ebraico 19°), in cui le parole « οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν Θεοῦ [1] » sono tradotte nella Mesropiana con « երկինք պատմեն զփառս Աստուծոյ », e ciò è tanto più verosimile, in quanto che l' epiteto τὰ τοῦ Χριστοῦ non è tradotto con * քրիստոսեանք, come ci si aspetterebbe, ma con Աստուածայինքն (134, 21), secondo la frase biblica. — L' interprete armeno sapeva benissimo che ἐπιμελεῖσθαι corrispondeva nella sua lingua a խնամ o a հոգ տանել, ma di queste due frasi egli si serve per tradurre i verbi προνοεῖν (nel senso di *prendersi cura*) e φροντίζειν : così a pag. 147, 12 = Matthäi 339, 3 προνοοῦσιν vien tradotto con խնամ տանել, e due righe prima φροντίζουσι = տանին հոգ. Invece, quando Nemesio definisce la πρόνοια (նախախնամութիւն), e dice ch' essa consiste nell' « ἐπιμεληθῆναι τῶν γινομένων », questa frase significa alla mente d' un filosofo cristiano od ebreo qualche cosa di diverso da ciò chè è un semplice « *prendersi cura* » ma vuol dire insieme : « *vigilare, amministrare, conservare* (διασώζειν) e *dirigere il mondo* »: in armeno troviamo il verbo հպատակել che (oltre la significazione di *dipendere* ed *assoggettarsi*) assu-

[1] «השמים מספרים כבד-אל».

me anche quella di « *attendere, vigilare* ed *essere occupato in una cosa* » e nel luogo citato poi à un significato del tutto particolare [1] di « *tener soggetto, amministrare* ».

Si osservi parimenti che là ove Nemesio, accennando alle relazioni che passano tra l'anima e il corpo, dice che quella deve esercitare un tale *governo* su questo, che esso ne diventi adatto strumento (Χρεία τῇ ψυχῇ τῆς ἐπιμελείας τοῦ σώματος, ἵνα καταστίσῃ αὐτὸ ὄργανον ἐπιτήδειον ἑαυτῇ 95, 5), l'armeno rende « τῆς ἐπιμελείας » colla frase « Հպատակ լինել » (37, 38), che non può voler dire se non *essere occupata, attenta* [*ad assoggettare il corpo*]. Da ultimo giova notare che ove ἐπιμελεῖσθαι à il semplice significato di « *prendersi cura* » vien tradotto con « Հոգ տանիլ » ; p. e. a pag. 47 ἐπιμεληθῇ = Հնգ տարցի.

E chi potrebbe indovinare, si domanda il Tašean, che la parola երեսք potesse assumere il significato di տեսութիւն o di տեսողութիւն ? La causa di tale strana traduzione è questa, egli stesso soggiunge, che, cioè, la parola ὄψις ha i varî significati di երեսք, դէմք, տեսողութիւն, տեսութիւն e di աչք. La ragione precipua, però, si è che il traduttore scrupoleggia nella distinzione dei termini scientifici ; e, s'egli consacra il vocabolo տեսութիւն alla traduzione di φαντασία [2], se φανταστὸν = տեսական, տեսողական = φανταστι-

[1] Così pure « ἐπιμέλεια (εἰς τὰ ὄντα) » = Հպատութ.

[2] Anche θεωρία (327, 11) è tradotto con տեսութիւն (141, 33).

χὸν [1] e φάντασμα = տեսումն, e se d'altra parte la ὄψις non è propriamente nè una տեսողութիւն nè una տեսութիւն, perchè non è solamente *la virtù visiva* e nemmeno il *senso della vista,* ma l' una e l' altra cosa insieme secondo quello che dice Nemesio [2], tenuto conto altresì dell' indole di questa traduzione, cessa almeno in parte la meraviglia che l' interprete desse nuova accezione al vocabolo երեւք. — Al greco ἐξατμίζουσαν (131, 9) corrisponde nella versione « 'ի տուր և առ շնչոյն »: il Teza sospetta che il traduttore pensasse ad ἀσθμαίνω, o immaginasse un composto del verbo non usato da'greci [3]. Ma siccome տուրևառ շնչոյ corrisponde sempre nella traduzione alle forme di ἀναπνεύω o ad ἀναπνοὴ [4], ritengo che la frase armena sia una glossa che spiega il verbo « ἐξατμίζω », e ciò tanto più verisimilmente, in quanto che in questo passo si allude al fenomeno della respirazione, e dobbiamo ammettere che il traduttore sapesse distinguere e tradurre « ἐξατμίζεσθαι » nel senso proprio di *evaporare,* poichè in tale caso egli usa il verbo շոգիանալ (cfr. 53, 8). — L' armeno (16, 12) traduce l' aggettivo ἀκραιφνεῖς (47, 3) con ծայրագոյն ; e noto che

---

[1] Concepito come ὁρατικόν — cfr. Ed. Matthäi 179, 5 = arm. 72, 5: πρὸς τὸ ὁρατικὸν ἀποδιδόναι = առ տեսողականն տալ.

[2] « Ἡ ὄψις ὁμωνύμως λέγεται καὶ τὸ αἰσθητήριον καὶ ἡ δύναμις ἡ αἰσθητική ».

[3] Vedremo del resto più innanzi parecchi di cotesti esempî.

[4] τὴν ἐνέργειαν τῆς ἀναπνοῆς = զներգործութիւն տուր և առ շնչոյն. 97, 14 « ἀναπνεῖ » = 39, 28 շունչ առնու. Cfr. 225, 15 = 109, 28 e riga seguente.

il codice greco Marciano presenta la glossa interlineare ὑψηλαί che equivarrebbe per l'appunto all'epiteto armeno [1]. — A pag. 104, 7-8 Ed. Mat. leggiamo: « τὸ μὲν γὰρ οὐσίαν ἀσώματον [+ ἐκ τῆς ἀληθείας cod. A2 (Burkhard A)] ἐκ τοῦ Πλάτωνος εἴληφε » [2]. Evidentemente « ἐκ τῆς ἀληθείας » glossa d'un cod. più antico, penetrò nel testo del cod. Augustano, e di ciò abbiamo una prova anche nella mancanza della congiunzione καί [3]. L'armeno invece ommette la lezione « ἐκ τ. Π. » ed ha solo 'ի ճշմարտութենէ = * ἐξ ἀληθείας. — Alla parola փռենիդ ch'è trascrizione di φρενῖτ[ις], l'armeno fa seguire ախտ che vuol dire « νόσος », e sa di glossa: in greco, difatti, quando si dice ἡ φρενῖτις, si sottintende « νόσος ». — Parimenti « ὑπὸ τῆς μαγνήτιδος » (41, 3) viene tradotto con « 'ի մագնիսան քարէ » (12, 22); nè l'armeno c'induce punto a supporre nel testo originale « * ὑπὸ τοῦ μαγνήτου (ovvero μάγνητος) λίθου », variante che si potrebbe spiegare anche colla paleografia, ma piuttosto non esiteremmo a credere che cotesta aggiunta di քարէ ripeta la sua origine da una glossa, giacchè quando si dice ὁ Μάγνης ovvero ἡ Μαγνῆτις, si sottintende λίθος [4]. — A pag. 51, 16, troviamo τοῦ περιέ-

---

[1] Questo stesso aggettivo armeno corrisponde spesso nel testo nemesiano agli aggettivi ἄκρος ed ἀκραῖος nei loro varî significati.

[2] Cfr. 118, 5 μὴ μόνον τῆς Πλάτωνος γνώμης, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀληθείας αὐτῆς = 48, 8 ոչ միայն Պղատոնի կարծեաց, այլ և նորին ճշմարտութեան.

[3] *Sed ita requiritur* καὶ *post* ἀληθείας. Matth. ibid.

[4] ὁ Μάγνης λίθος (Porfir. 4, 20) ἡ μαγνῆτις λ. (framm. 2, 41 Trattato delle pietre. d. Teofr). Aristotele anzi chiama semplicemente λίθος la calamita (Fis. 8, 10, 9). Nemesio stesso 40, 15 dice: μαγνῆτις λίθος.

χοντος tradotto con օդոյ; anche qui supponiamo una glossa dichiarativa « ἀέρος », mentre, attesa l'indole della versione, ci saremmo aspettati, se non addirittura un'altra parola che esprimesse letteralmente il vocabolo περιέχοντος, per lo meno il sostantivo օդոյ preceduto dal participio պարունակողին (cfr. 139, 19 e 24) [1].

Noto in fine che il traduttore armeno salta via certi vocaboli d'indole scientifica, quando specialmente sono dichiarati nel testo stesso. Per es. nel passo « ἡ καλουμένη κυψέλη, ἥτις ἐστὶ ῥύπος τῶν ὤτων (237, 9–10), l'armeno tralascia le parole ἡ καλ. κυψέλη, e traduce solo le parole seguenti che sono evidentemente epesegesi del vocabolo κυψέλη [2].

Ed ora, tenendo sempre presenti le caratteristiche della traduzione, veniamo a confrontare il testo greco coll'armeno.

---

[1] Il Valla traduce: « *circumfusi aëris* ».

[2] « *Quae graece dicitur kypseli, id est sordes aurium* ». L'anon edita dal Holzinger.

*
* *

In mancanza di una nuova edizione del testo greco, dobbiamo seguire quella del Matthäi (Hal. 1802); per l' armeno ci serviamo, s' intende, dell' edizione dei Mechithariani di S. Lazzaro (Venezia 1889). Ad ogni variante o nota premettiamo il numero della pagina e della riga delle due edizioni. Colla lettera A segniamo il più antico codice greco di Augusta, e con D quello di Dresda [1].

Il titolo del libro nell' armeno è « Գրիգորի Եպիսկոպոսի Նիւսացւոյ ։ si attribuisce, cioè, l' opera a Gregorio di Nissa come in parecchi codd. greci ə nelle versioni latine.

Ediz. del Matth.	**Ediz. arm.**	
35, 2	9, 2	κατασκευάσθαι] *կազմեալ* = κατεσκευασμένον Α, D [2].
36, 1	» 3	καὶ] *կամ* = ἢ Α.
» 6	» 9	ἐστι] omesso.
» 7	» 9	δογματίσαντες..... βούλονσαι] *ասացին* (δογματίσωνται Α): l'armeno suppone * ἐδογμάτισαν.

---

[1] Cfr. « *Die handschriftliche Ueberlieferung von Nemesius* » Burkhard. Wiener Stud. 1889.

[2] « *constructum* » Conone. — « *definitum* » Valla. — « *compositum* ». Vers. anon. edita dal Holzinger.

Ediz. del Matth.	**Ediz. arm.**	
36, 9	9, 9	ἠκολούθησε καὶ] *հետեւեալ* = * ἀκολουθείς.
» »	» 11	Ἀπολλινάριος] *Ապողինարէս* (ἀπολινάριος A, D).
» 11	» 12	προσῳκοδόμησε] *շինեալ..... 'ի* [+ *որին*] *վերայ* = * οἰκοδομήσας πρὸς + τούτοις.
» 13	10, 2	οὐσίας] om.
37, 7	» 11	δοκεῖ] *թուեցաւ* = * ἔδοξε [1].
» 11	» 14	« *'ի միայն 'ի հոգւոյ աստուածայնութիւն* » l' arm. presuppone il testo del cod. A: « ἐπὶ (εἰς) τὴν τῆς ψυχῆς μόνην θειότητα ».
» 13	» 16–17	*զհետ... ընթացցուք* = * μεταδιώκωμεν, lezione propria di A [2].
» »	» 17–18	*առաքինութեամբ և բարեպաշտութեամբ* = * ἀρετῇ καὶ εὐσεβείᾳ invece di τὰς ἀρ. καὶ τὰς εὐσ.
38, 1	» 19	οὔσας] omesso.
» »	» »	ἢ] *կամ* = ἤ, lezione di A.
» 2	» 21	ζῶον] + *է* = ἐστί [3].

[1] « *Visus est* » Valla.

[2] Cfr. pure 39, 6 — 11, 14.

[3] καθωμολόγηται (perfectum praesens) corrisponde al presente *խոստովանի*, e così sempre.

Ediz. del Matth.	Ediz. arm.	
38, 5	10, 24	δηλοῖ δὲ] + *զայս* = * τοῦτο [1].
» 10	11, 3-4	κατὰ.... καὶ τὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων κρᾶσιν] *ըստ... և ըստ չորից տարերցն խառնուածի* = * κατὰ... καὶ κατὰ τῶν τ. σ. κ. [2].
» 13	» 4	ἐν τούτοις] *ըստ այսոցիկ* = * κατὰ ταῦτα.
39, 1	» 8	κατὰ τὴν ὄρεξιν] *ըստ բնաւորական ցանկութեան* = * κατὰ φυσικὴν ἐπιθυμίαν. È una glossa, come abbiamo detto sopra.
» 2	» 9	τὴν αἰσθητικὴν καὶ ἀναπνευστικὴν δύναμιν. L' armeno ci dà * ἀναπνοῆς (*տուրևառ շնչոյն*), cioè il sostantivo invece dell' aggettivo [3], mentre traduce l' agg. αἰσθ. con *զգայական*.
» 4	» 11	διὰ τοῦ λογικοῦ] *բնաւորութեամբ* = * δ. τ. φυσικοῦ ?
» 5	» 13	(ἕκαστα = *զիւրաքանչիւրս*, lezione aggiunta dall' Edit.).
» 9	» 18	τοῖς ἀλόγοις] *յայլսն* = τοῖς ἄλλοις, lezione propria di A [4].

[1] « *quod... demonstrat* » Anon. Holzinger.
[2] « *per corpus et per IV elementorum temperantiam* » ibid.
[3] Invece troviamo a pag. 354, 4 = 109, 4 ἀναπνευστικῶν = *շնչականաց*.
[4] « *aliis* » l'anonimo e il Valla, « *caeteris* » Conone.

Ediz. del Matth.	Ediz. arm.	
40, 4	12, 2–3	ὀστοῦν καὶ πιμελὴν καὶ τρίχας] l'armeno: ὀστ. κ. τρίχ. [+ καὶ ὄνυχας = և զեղն-գունան κ. πιμ.]. La parola πιμελὴ poi è tradotta colla frase « ճարպ քաղրթին » cioè « *grasso delle budella* »[1]. Pare una glossa.
» 8	» 6–7	τῆς ἄλλης... κτίσεως] in arm. il plurale.
» 9	» 8	τῆς φύσεως] il plur.
» 14	» 13	τινος] om.
41, 1	» 20	τοῖς ἐχομένοις] զըմբռնեալսն. L'armeno pare avesse il composto κατέχομαι.
» 3	» 22	ὑπὸ τῆς μαγνήτιδος] 'ի մագ-նիտոն [+ քարէ] = ὑπ. μαγ. + [λίθου]. Glossa?
» 5	» 24	μεταβατικὴν καὶ αἰσθητικήν] l'arm. αἰσθ. κ. μ.
» »	» »	ὥρμησε] դիմէ (= ὡρμᾷ).
» 6	» 26	τὰς πίννας καὶ τὰς ἀκάλυφας] զխեցեմորթսն զեռունս = * « τὰ ἑρπετὰ τὰ ὀστρακόδερμα ». Sa di glossa, specialmente

[1] Anche nella traduzione latina, edita dal Holzinger, abbiamo una parola del tutto speciale « *anxugia* » = interior porci pinguedo, songia, axungia. Vedi per indicazioni Holz. XVII, nota. Πιμελὴ è tradotto colla semplice parola ճարպ a pag. 58, 20 e 59, 1. Il cod. greco Marciano pag. 136 vers. dà la glossa πάχος.

Ediz. del Matth.	**Ediz. arm.**	
		poi, se si considera che altrove πίννα viene tradotto o, meglio, trascritto con *պլին*, e che *խեցեմորթ* è per l'appunto traduzione etimologica di ὀστρακόδερμος.
41, 8	12, 28	ὥσπερ ξύλα τὰ ὄστρακα περιέθηκε] *իբրեւ զփայտ եդ զխեցին շուրջ* [+ *զնոքօք*] = * ὥσπ. ξύλον τὸ ὄστρακον περιέθηκεν + [αὐταῖς].
» 9	» 29	ἐνέθηκε cod. D] *ետ* (ἐνέδωκε A) = « *dedit* » Valla.
» 12	13, 2	καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι D] om. dall'Arm.
» 13	» »	γοῦν] *քանզի* = * γάρ.
42, 1	» 3	ἀνοίγεσθαι ἢ μᾶλλον ἐκτείνεσθαι] *քինախնդիր լինել* (= *vendicarsi*). È lezione corrispondente a quella de' codd. A e D che presentano il verbo ἀμύνεσθαι.
» 2	» »	ὅταν προσιόντος αἴσθηταί τινος] *յորժամ ոք մատուցեալ շօշափիցէ* = ὅταν προσιὼν τις ἅπτηται.
» 3	» 4	ἱστόρησε] *գրէ* = * γράφει (glossa!) [1].

[1] Quanto al tempo cfr. « *narrat* » Vers. Lat. Holz.

Ediz. del Matth.		Ediz. arm.		
42,	4	13,	5	ἔθος ἔχουσιν] սովորեցան = * εἰώθασιν [1].
»	»	»	»	οἱ παλαιοὶ τῶν σοφῶν] Հինքն իմաստասէրք = * οἱ σοφοὶ οἱ παλαιοί (οἱ σοφοὶ tutti i codd. studiati dal Matthäi tranne A e D). Però l'armeno lascia supporre anche la lezione adottata nel testo greco.
»	5	»	7	καὶ τοῖς τοιούτοις] և այլսն խեցեմորթսն = * καὶ ἄλλοις τοῖς ὀσρακοδέρμοις. Senza dubbio, una glossa dichiarativa.
»	»	»	8	συνῆψε τὴν τῶν ματαβατικῶν μὲν ζώων γένεσιν] Հպեցոյց զգնայուն (così l'editore arm., nei codd. զգայուն) կենդանեացն լինելութիւնն = * *proximavit* (Vers. lat. Holz.) [2] τὴν μεταβατικὴν (ne' codd. arm. * αἰσθητικὴν) τῶν ζ. γ.
»	7	»	9	αὐτόθεν αὐτοῦ που] արդէն արդ, ed ommette ποῦ (= *exiguo intervallo temporis ?*).
»	»	»	10	τοιαῦτα δέ ἐστι] քանզի են և

[1] « *consuerunt* » Id.

[2] Cfr. 40, 8 — 12, 7 συνάπνων = շարամօտիլ. Pare che συνῆψε fosse dichiarato con * ἤγγισεν.

Ediz. del Matth.	**Ediz. arm.**	
		այսպիսիք = * τ. δὲ [+ γάρ] ἐστι.
42, 8	13, 11	καὶ τὰ καλούμενα] ***որք կոչին*** = * ἃ καλοῦνται ?
43, 3	» 19-20	καὶ μηχανὰς καὶ πανουργίας] omessa l'una e l'altra congiunzione.
» 6-7	» 23	(κατὰ μέρος)] lezione propria di D, ommessa dall' Arm.
» 7	» 24	μονοειδοῦς = ***միատեսակ*** [1]. Mentre il cod. D à ὁμοειδοῦς.
» »	» »	ἵππων καὶ βοῶν] ***ձիոյ և արջառոյ*** [2]; il singolare.
» 8	» »	ἐκφωνήσεως] ***ձայնէ*** = * φωνῆς.
» 9	» 25	παραχθεῖσαν] ***եկեալ յառաջ*** = * προελθοῦσαν ovvero προάγουσαν ? [3].
» 10	» 27	τὴν ἀνθρώπου] ***ձայն մարդոյն*** = * [τὴν] τοῦ ἀνθ. [4] [+ φωνήν].
» 11	» 28	τε] ***իսկ*** = δὲ.
» »	» »	τὴν ἔναρθρον (= ***յօդաւորն***) διάλεκτον] ***զպատկանաւորն բարբառ*** = * τὴν ἐναρμόνιον

---

[1] « *uniformi* » le traduzioni latine.

[2] Veramente ***արջառոյ*** potrebbe corrispondere anche a βοῶν: βόες = mandra di buoi = ***արջառ***.

[3] Il cod. greco Marciano: « προαχθεῖσαν ». Cfr. 44, 5 — 14, 6 ***ածել յառաջ*** = παραχθεῖναι.

[4] Il cod. A (Matthäi A, 3) presenta la lezione τοῦ ἀνθρ.

Ediz. del Matth.	**Ediz. arm.**	
		(ovvero συναρμοστικὴν) διάλ.
43, 11	13, 28	ἐξῆψε] **շարամանեալ** = * ἐξάψας.
» »	» 29	διανοίας] il plurale.
» 12	» »	ποιήσας αὐτὴν] **եղեալ** = * γενομένην.
» »	» 29–30	κατὰ νοῦν] **մտաց** = νοῦ [1].
» 13	» 30	καὶ] omesso.
» »	» 31	μουσικῶς] **գեղեցկապէս** = * καλῶς [2]. È senza dubbio una glossa.
» »	» »	συνήρμοσε καὶ συνέθησε καὶ] omise l'Arm.
» 14	» »	τά τε νοητὰ] **զիմացականն** = * τὸ νοητόν.
44, 4	14, 1	τῶν ἀνθρώπων] **մարդոյն** = * τοῦ ἀνθρώπου.
» 3	» 4	πάντων δι' αὐτὸν γενομένων] l'Arm.: π. δ. α. * γενόμενον (**վասն նորա եղելոյ**. Credo che **եղելոյ** deva correggersi secondo il greco in **եղելոց**.
» 4	» 5	παρασκευασθῆναι] **պատրաստել** = * παρασκευάσαι.
» 9–10	» 10–11	τὰ μὲν οὖν τῆς σοφίας τοῦ

[1] **մտաց շարժութեանց** = « *motionum intellectus* » Vers. Lat. ediz. Holzinger.

[2] Cfr. 44, 1 — 14, 2.

Ediz. del Matth. **Ediz. arm.**

δημιουργοῦ συντόμως εἰπεῖν, τοιαῦτα] *զորս իմաստութիւն արարչագործին համառօտաբար ասել այսպիսիս*· Questo tratto armeno che non si può assolutamente intendere senza l' aiuto del greco, darebbe ἃ invece di τὰ μὲν οὖν, o per lo meno ometterebbe « οὖν », « ἡ σοφία... » e forse « τοιαύτη » invece di τοιαῦτα. L' armeno adunque s' accosterebbe al latino di Ellebodio: « *Ac sapientia quidem eius qui hunc orbem molitus est. Dei, ut brevissime exponi potuit, haec est* ».

44, 11 13, 13 ἐν μεθορίοις οὖν] *միջասահման* = * μεθόριον o μεθόριος. Probabilmente dovea precedere nell'originale armeno la preposizione *'ի*, come a pagine 11-16.

» » » » τῆς ἀλόγου] *բանին* = * τοῦ λόγου. Pare devasi correggere con *անբանին*; a ciò ci persuade oltre il senso del periodo anche la presenza delle lettere finali « *ան* » della parola precedente,

Ediz. del Matth.		**Ediz. arm.**		
				colle quali doveva cominciare la seguente. Ad ogni modo, lasciando intatto il testo armeno « *միջասահման բանին և բանականին բնութեան մարդն կարգեալ* », avremmo: « posto l' uomo (a) confine della natura del λόγος e della [natura] ragionevole »?
44,	12	13,	15	ἀγαπήσῃ] *սիրէ* = * ἀγαπᾷ.
»	13	»	»	ἀσπάζεται] *առընկալցի* = * ἀσπάσεται [1].
»	14	»	»	βίον] + *յինքն* = * ἑαυτῷ.
»	»	»	17	κατὰ Παῦλον] *ըստ Պաւղոսի ձայնին* = « κατὰ [τὴν] τοῦ Παύλου φωνήν »; ma è modo di dire armeno.
»	15	»	»	εἶ] *էիր* = * ἦσθα.
»	18	»	21	θεοφιλεστάτην] *զսիրելեան* (cioè *կեանս*) *Աստուծոյ* = * θεοφίλητον [2].
»	»	»	»	μετέρχεται καὶ] *ընտրեսցէ*: il futuro in armeno non può dipendere che da *եթէ*, e quindi fa parte della protasi, tanto

[1] « *sequetur* » Valla. — « *amplectetur* » Burgundione.

[2] « *Deo amabilem* » Conone. — « *Deo dilectam* » l' anon.; mentre il Valla traduce: « *D. amabilissimam* ».

*

Ediz. del Matth.	Ediz. arm.	
		più che manca la congiunzione καὶ; si suppone quindi la lezione μετέρχηται come nel cod. D, congiuntivo dipendente da ἵνα. L' armeno poi nel tradurre questo verbo dovette seguire una glossa * ἐκλέγηται o * προαιρῆται o forse αἱρῆται. Cfr. pag. 45, 5: le lezioni αἱρέσθαι e μετέρχεσθαι si scambiano ne' varî codd. greci.
45, 1	13, 22	τὴν ὡς ἀνθρώπου προηγουμένως] Arm.: * τὴν τῷ ἀνθρώπῳ προηγουμένην = *զնախկինան* (cioè *կեանս*) *մարդոյն*.
» »	» »	καὶ] omesso.
» 5	» 26	δὲ καὶ αἱρεῖσθαι] omm.
» 8	» 29	προσχρωμένης] *վարեալ* = * χρωμένης = *utente* (Burgundione).
» 10	15, 3	ἡ] *կամ* = ἤ.
» 11	» 4	ὡς ἀνθώπου ζῆν] *որպէս զմարդոյն զկեանս* = * ὡς [τὴν] τοῦ ἀνθ. ζωήν.
» »	» 5	ὡς ζώου μόνου] *որպէս* [+ *այլ*] *կենդանւոյ միայն* = * ὡς [+ ἄλλου] ζώου μόνον.
» 12	» 5-6	τὰς ἀρετὰς μετέρχονται καὶ

Ediz. del Matth.	Ediz. arm.	
		τὴν εὐσέβειαν. — L'interprete traduce di solito *il verbo* μετέρχομαι *costruito coll' acc.* con գնալ o երթալ costruiti con զ + հետ ed il genitivo: qui invece abbiamo: « առաքինութեամբք գնան և բարեպաշտութեամբ », che letteralmente si tradurrebbe con « * ἀρεταῖς ἔρχονται καὶ εὐσεβείᾳ. Ma sembra molto più attendibile supporre che l'interprete armeno, commentando il greco, scomponesse il verbo μετέρχ. in ἔρχονται + μετὰ cioè μετὰ ἀρετῶν e μετὰ εὐσεβείας, e traducesse questi due complementi collo strumentale.
45, 15	15, 9-10	ἐγνωσμένου, τί ποτε ἡμῶν] l'arm.: * ἐγνωσμένου ἡμῖν, τί ποτε.
» 17	» 11-12	διαλαμβάνειν] premise այժմ = * νῦν.
46, 1	» 13	ὁμολογουμένως... φασιν] խոստովանին = * ὁμολογοῦνται [1].

[1] « *concedunt* » Burgundione. Cod. B (edizione del Burkhard).

Ediz. del Matth.	Ediz. arm.	
46, 2–3	15, 15	σωματικοῖς] մարմնոյն = * τοῦ σώματος.
» 6	» 20	ἂν] զնա = * αὐτόν. — ἁμαρτάνοντα], եւ մեղանչելոյն. È frase grammaticale armena che il traduttore usa di raro, perchè persegue troppo da vicino il testo greco. Corrisponde ad un « μετὰ τὸ ἁμαρτεῖν » che qui potrebbe essere glossa grammaticale.
» 13	» 29	ἀπεκδεχόμενοι] ակն ունել ընդունելով = aspettandosi [1] e ricevendo [2] (una diversa punizione). È proprio una spiegazione esatta del significato che il verbo composto ἀπ + εκ+δέχεσθαι assume in questo passo [3].
» 17	» 33	ἀθάνατος] + լինել = * γενέσθαι.
47, 1–2	16, 2	ἦσαν γὰρ, μᾶλλον δὲ] քանզի էին իսկ, յաւէտ զի = * ἦσαν δὲ γὰρ, μάλιστα.
» 3	» 4	ὡς] omesso.

[1] « *expectant* » Conone.

[2] « *recipientes* » Anon.

[3] Pariménti un'analisi etimologica del vocabolo « προκείμενον », che segue, è la frase առաջի եդեալ դատն.

Ediz. del Matth.		**Ediz. arm.**		
47,	3	16,	5	ἀκραιφνεῖς] ծայրագոյն [1] = * ὑψηλαί [2].
»	4	»	7	τῆς οἰκείας] կերակրողէն = * τοῦ φαγόντος.
»	5	»	»	ἠβούλετο δὲ] om. δέ.
»	7			ὄντα] om.
»	9	»	11	ἐκώλυσεν αὐτὸν μεταλαβεῖν] արգել զնա 'ի ճաշակմանէ = ἐκώλ. αὐ. * ἀπογεύσεως, ovvero ἀπὸ γεύσεως, ovvero γεύσασθαι [3].
»	11	»	14	τῆς δὲ σωματικῆς χρείας ἐγένετο] և եղեւ ընդ մարմնականաց պիտոյից = * μετὰ σωματ. χ. ἐγ.
»	12	»	15	ἐπεζήτει] խնդրեաց = *quesivit* (Burgund.) l' armeno conferma la lezione ἐπεζήτησε del cod. A. Il Valla pure leggeva ἐπεζήτησε = *exquisivit.*
»	16	»	20	ἡ τῶν κρεῶν ἀπόλαυσις αὐτῷ συνεχωρήθη] մսոյ վայելման թոյլ ետ նմա = * [τὴν τοῦ] κρέως ἀπόλαυσιν συνεχώρησε αὐτῷ.

[1] Il medesimo vocabolo corrisponde nella traduzione agli aggettivi ἄκρος ed ἀκραῖος.

[2] È glossa interlineare nel cod. Marciano.

[3] μεταλαβεῖν τοῦ καρποῦ = *sumere fructum,* donde il significato di *gustare.*

Ediz. del Matth.	Ediz. arm.	
48, 2	16, 22	ταῦτα γὰρ] + միայն = * μόνον. Probabilmente è una ripetizione per *Homoiotéleuton.*
» 3	» 23	ἀπεγνωσμένης δὲ τῆς τελειώσεως, τῇ συγκαταβάσει λοιπὸν συνεχωρήθη τὰ τῆς ἀπολαύσεως] իսկ անյոյս Մնացեալ 'ի կատարմանէն 'ի վայր անկմամբքն, այնուհետեւ թոյլ ետ [+ նմա] զվայելմանցն = * ἀπεγνωσμένος[1] τῆς τελειώσεως (ovvero ἀπὸ τ. τ.) τῇ (συν-) κατ. λ. συνεχώρησε[2] [+ αὐτῷ] τὰ τῶν ἀπολαύσεων.
» 7	» 28	τομῇ καὶ μεταβολῇ] μ. κ. τ.
» 10	» 30	ἀεὶ] omesso.
» 11	» 31	ὧν] որոյ = * οὗ.
» »	» 33	τοῖς κενουμένοις] Թափման = * κενώσει. Cfr. 18, 9. 16, 30.
» 12	» »	ἀντεισφέρεσθαι... ἢ διαλύεσθαι] փոխանակ 'ի ներքս բերել = * ἀντεισφέρειν... կամ լուծանել = * ἢ διαλύειν (!).
» 13-14	17, 2-3	ξηρῶν δὲ ὄντων καὶ ὑγρῶν καὶ πνεύματος τῶν κενουμένων] Չորին և խոնաւին և ոգւոյն

[1] Cioè « ὁ θεός ».
[2] « *indulsit* » Conone.



Ediz. del Matth.	**Ediz. arm.**	
		Թափեցելոյ = * ξηροῦ (ommessi δὲ ed ὄντος) καὶ ὑγροῦ κ. π. κενουμένου.
49, 1	17, 6	ἕκαστον γὰρ τῷ μὲν οἰκείῳ καὶ ὁμοίῳ τρέφεται· τῷ δὲ ἐναντίῳ θεραπεύεται] քանզի իւրաքանչիւր է ինչ որ ընտանեաւ և նմանեաւ կերակրի, և է ինչ որ 'ի հակառակիցն ուրախանայ = * ἕκ. γ. τὸ μὲν οἰκείως κ. ὁμοίως τρέφ. τὸ δὲ τοῖς ἐναντίοις τέρπεται [1].
» 2	» 8	προσεχῶς... καὶ] omesso.
» 4	» 9	δὲ] om.
» »	» 10	μέσου] միջնորդից = * μέσων.
» 8	» 15	ἢ πίν.] և = « *et* » (Versione lat. Holz. pag. 10) = καὶ D.
» 8-9	» 15-16	πλείων ἢ ἐλάττων] առաւելապէս կամ նուազաքար = * πλέον ἢ ἔλαττον.
» 10	» 16-17	τοῦ ἀέρος· προσεχῶς μὲν ἀναπνέοντες καὶ περικεχυμένον ἡμῖν καὶ... ἕλκοντες] l'armeno suppone il testo seguente: * τὸν ἀέρα προσεχ. ἀναπν. [2] ἔχομεν

[1] Il μὲν non viene mai espresso in armeno. Scrivo * τέρπεται piuttosto che qualche altro verbo greco di analogo significato e corrispondente ad ուրախանայ, perchè più facilmente si poteva confondere da copista o dal lettore con θεραπεύεται.

[2] « 'ի առուլ և առ. շնչոյ » letteralmente: « ἐν ἀναπνεύσει ».

Ediz. del Matth.	Ediz. arm.	
		(ունիմք) καὶ περιχεχ.[1] ἡμ. καὶ... [+ 'ի մեզ = * εἰς ἡμᾶς] ἔλκ.
50, 2	17, 19	διὰ μέσου δὲ] 'ի ձեռն միջնորդութեանց = * διὰ μέσων (διὰ τῶν μέσων. Cfr. Vers. lat. Holz. 10 « *per quaedam media* »).
» 3	» 21	διὰ μέσου δέ τινων] այլ 'ի ձեռն այլոց = * διὰ (μέσου ?) δὲ (τῶν) ἄλλων.
» 4	» »	γῆ.. σῖτος γίνεται] յերկրի լինի ցորեան = * [+ ἐν] γῇ. σ. γ.
» 4-5	» 22	κόρυδοι μὲν γὰρ καὶ περιστεραὶ πολλάκις καὶ πέρδικες] իսկ աղաւնիք, կաքաւք և այլք 'ի հաւուց = * περιστεραὶ δὲ, πέρδικες καὶ ἄλλοι τῶν ὀρνίθων.
» 7	» 23	ἄνθρωπος] մարդիկ = * ἄνθρωποι (?).
» »	» 24	τῶν ἀκροδρύων] բանջարոց[2] = * λαχάνων (?).
» 8	» 26	δι' εὐαισθησίαν] վասն բարւոք զգեստուց = * δι' εὐεσθήσεων

[1] Letteralmente: κεχυμένον κερὶ ἡμᾶς = Հեղեալ շուրջ զմեօք.
[2] *Légumes, herbes potagères* (Calfa); gli ἀκρόδρυα sono frutti con guscio legnoso. Cfr. Aristotele Stor. d. anim. VIII, 28, e Probl. XXVIII, 8.

Ediz. del Matth.	**Ediz. arm.**		
			(sic !) ovvero εὐεσθήτων (sic !) [1].
50, 9	17, 27		πάντα] **այլ** = * ἄλλα.
» 10	» 28		παχὺ... ἄλλοις τοῖς] omesso.
» 11	» 28-9		τρίχας μεγάλας] **մազ կուռ** = * τ. στερεάς.
» 12	18, 1		φολίδας] il singolare **թեփ**.
» 13	» »		ὄστρακα] il sing. **խեցի**.
» 14	» 2		τοῖς ὀστρέοις] **գաղտակրաց** = * μαργάροις (un manoscritto arm. omette questo vocabolo. Nota dell'Edit. arm.).
» »	» »		οὔτε ἀπαλόστρακα... καράβοις] om.
51, 1	» 3		ἐδεήθ,ημεν] **կարօտ եղեաւք** = * ἐνδεεῖς γενόμενοι (Chi ?) οἱ ἄνθωποι (**մարդիկ**) o ἡμεῖς ? Forse **եղեաւք** è un errore invece di **եղաք**.
» 2	» 5		διὰ ταῦτα μὲν οὖν] **վասն այ-սորիկ** = * διὰ τοῦτο [2].
» »	» »		τροφῆς καὶ ἐσθῆ,τος] il plurale.

[1] L'interprete armeno forse trovò scritto e certamente lesse ε per αι, e credette trovare il composto della parola ἐσθής, il quale non esiste, e lo tradusse etimologicamente in armeno con **բարւոք** = εὖ + **զգեստ** = ἔσθησις o ἐσθής. A far ciò potè essere maggiormente persuaso dalle frasi che seguono nel testo greco: « οὐ περιέθηκεν ἡμῖν, οὔτε δέρμα... » e più innanzi: « ἀναγκαίως ἐσθῆτος ἐλεήθημεν » ecc.

[2] « *Propter hoc* » Burgundione.

Ediz. del Matth.	Ediz. arm.	
51, 3-4	18, 5-6	δι' ἃ.... ἐδεήθημεν] omesso dalle versioni arm., an. (ed. Holz. pag. 11) e di Conone.
» 5	» 6	καὶ διὰ τὰς τῶν θηρίων ἀποφυγάς] վասն և 'ի գազանաց խոյս տալոյ = * κ. δ. [τὸ τῶν ovvero τὴν τῶν] θηρίων * ἀποφυγεῖν ovvero ἀποφυγήν.
» 6	» 8	διὰ λύσιν τῆς συνεχείας τοῦ σώματος] վասն.. յաճախ լուծմանն մարմնոյ = διὰ (τὴν) συνεχῆ λῦσιν (τοῦ) σώματος.
» 7	» 9	ἐν χρείᾳ κατέστημεν] պէտք կարգեցան = * χρεία κατέστη.
» 12	» 15	περιίσταται] փոխադրեսցի = * περιστήσεται [1].
» 12-3	» »	ἡ διάθεσις] կամ տրամադրութիւն = * ἢ διάθεσιν.
» 14	» 17	διὰ τὰς κενώσεις καὶ διαφορήσεις] վասն թափման = * δ. (τὴν) κένωσιν.
» »	» 18	ἐκ φύσεως] բնաւորապէս = * φυσικῶς [2].
» 16	» 19	διά τε] om. τε Arm. e D. —

[1] « *perducetur* » Valla. — « *deveniet* » l'anonima.

[2] Ibid. ἰσχυρὰν (riferito a περιβολὴν = վերարկու) è tradotto letteralmente con հզօր. Un solo manoscritto arm. presenta la lez. հոծ (= * πυκνήν).

Ediz. del Matth.	**Ediz. arm.**	
		καὶ διὰ] om. διὰ Arm. — περιέχοντος] **օդոյ** = * ἀέρος = *aëris* Anon. [1].
51, 17	18, 21	τὴν αἴσθησιν] premise **վասն** = διά.
» 18	» »	τὴν ἐνδοθεῖσαν] **որ է 'ի** = * ἥ ἐστιν ἐν...
52, 1-3	» 22-4	οὔτ' ἂν ἠλγοῦμεν, οὔτ' ἂν θεραπείας ἐδεήθημεν μὴ ἀλγοῦντες, καὶ διεφθάρημεν ἄν, ἐν ἀγνωσίᾳ τοῦ κακοῦ τὸ πάθος οὐκ ἰώμενοι] l'armeno interpunge dopo ἐδεήθημεν colle segg. varianti: * οὔτ' ἂν ἠσθενοῦμεν (**խօթանայաք**) οὔτ' ἂν θερ. ἐδεήθημέν [+ ποτε = **երբեք**]· ἀσθενοῦντες (**խօթացեալք**) καὶ διαφθειρόμενοι (**ապականեալք**) ἀγνωσίᾳ (**անգիտութեամբ**) τοῦ κακοῦ τὸ πάθος οὐκ αἰσθανόμενοι [2] (**զգալով**).

[1] τὸ περιέχον = ὁ ἀὴρ ὁ περιέχων = « *circumfusi aëris* » Valla.
[2] « *sentientes* » l'Anon. (Holz. 12) d'accordo coll'Armeno.

(Continua)

ZANOLLI ALMO.

LAVORATORI E SCHIAVI NELL'INDIA



La parola « šušrūṣā » ha una capitale importanza nel nostro argomento ed indica prestazione di servizio nelle sue molte gradazioni. Così Manu (VII, 88) dice che per un re non c' è, per acquistarsi la felicità, mezzo migliore di quello di combattere valorosamente in battaglia, tenendo sempre la fronte rivolta al nemico, di proteggere il popolo suo e di osservare la « šušrūṣā » verso i brāhmaṇi. Il Bühler e l'Haughton [1] sono completamente d'accordo nel dare alla parola « šušrūṣā » il valore di « onorare », sebbene Yājñavalkya (I, 322), in un passo che corrisponde, quasi esattamente, a quello già citato di Manu, sostituisca alla generica espressione « šušrūṣā » l'altra assai più concreta « dare ai brāhmaṇi i tesori predati in guerra », Se anche nella intenzione del redattore delle Istituzioni di Manu si sia voluto usare a bella posta la parola « šušrūṣā » come indice della supremazia dei brāhmaṇi e Yājñavalkya abbia, nel loco citato, assentito a questa pretesa, non è meno vero che il re non è nel fatto debitore ai brāhmaṇi d' una obbedienza incontrastata e passiva, ma solo della venerazione che ad essi si

[1] *The Law of Manu* by G. Buehler (Sacred Books of the East Vol. XXV) — *Mānava Dharma Sāstra* by Haughton Vol. II, pag. 200. - (London 1825).

deve per l'altissimo pregio della loro nascita. L'uso però della parola « šušrūṣā » parlando delle relazioni fra re e brāhmaṇi, mentre così di frequente s'adopera per indicare la condizione degli šūdra, riesce tanto più notevole, se si accoppia coll'altra espressione « šāsane » (M. VII, 37) e colla spiegazione « paricaryā », data da un commentatore al passo citato sopra. Di qualche importanza è per noi anche lo šloka (M. XI, 111) di Manu nel quale parlando della condotta dei brāhmaṇi peccatori, verso le vacche, si dice « šušrūṣitvā namaskṛtya », cioè « dopo averle servite e onorate » mantenendosi intera la significazione che generalmente è data dai testi alla « šusrūṣā ».

D'accordo col Colebrooke (Col. Dig. Vol. II pag. 2) noi diamo alla « šušrūṣā » il valore di obbedienza nella sua più vasta estensione. Obbedienza che, dal lato contrattuale, s'allarga fino ad includere fra coloro che a lei sono obbligati anche le meretrici che sono punite d'ammenda in caso di rifiuto, dopo ricevuta la mercede, anche i sacerdoti che abbiano stretto patto, col credente, d'opere religiose, sacrifizî ecc., e questo patto non adempiano interamente. Ma alla « šušrūṣā » vera e propria, alla « šušrūṣā servile » sono legate cinque categorie di persone: lo studente, l'apprendista, il servo salariato, il soprastante e lo schiavo. I primi quattro sono adibiti ad opera pura e che non contamina, il quinto fa opera che lo insozza e lo rende impuro.

Lo studente è colui che è bramoso della scienza, e, per acquistarla, deve prestare l'obbedienza al maestro, obbedienza che trova la sua sanzione negli šāstra (Bṛh. pag. 344-XVI, 5). L'obbedienza è così severa che lo studente può, nei suoi falli, essere castigato con battiture, purchè esse non siano troppo gravi e non siano inferite sopra una delle parti nobili del corpo. Però il guru deve incoraggiare il suo alunno, dopo avergli fatto subire la punizione, altrimenti può incorrere nella punizione del re. (Nār. pag. 143, 13, 14). L'obbligo d'obbedienza e di

reverenza non è limitato al maestro, ma si estende ancora alla moglie e al figlio di lui (Nār. pag. 142, 8). Gli studenti si distinguono per la casta e per l'opera. La differenza per la casta è dichiarata da Manu, (II-48, 49) quando dice: « Avendo preso un bastone, a sua scelta, « avendo onorato il sole e girato intorno al fuoco, vol- « gendogli la destra, chieda l'elemosina conforme la re- « gola. Un brāhmaṇo iniziato deve chiedere l'elemosina « premettendo la parola « bhavati », uno kṣatriya po- « nendola in mezzo e un vaiśya in fine ».

La distinzione secondo l'opera è data da Bṛhaspati (Bṛh. pag. 344, XVI, 5) colle parole: « La scienza è tri- « plice secondo che si riferisce al Ṛgveda, allo Yajurveda « e al Sāmaveda ».

La regola è forse anche più rigorosa per l'apprendista, distinto in varie specie a seconda della casta e dell'opera, che intende ad imparare una parte della cognizione umana, come sarebbe l'arte di saper lavorare l'oro e gli altri metalli meno nobili e l'arte della danza. (Bṛh. pag. 344, XVI, 6). L'apprendista deve abitare in casa del maestro che lo nutre e che non ha facoltà di impiegarlo in altro lavoro differente da quello pattuito e deve trattarlo come un figliuolo. Alla sua volta l'apprendista lavora per il maestro e non può partirsi da lui, se il maestro non si sia macchiato di qualche peccato mortale o non abbia commesso qualche grave crimine. Se s'allontani, senza queste ragioni, dalla casa del maestro, può esservi ricondotto a forza ed averne un castigo di battiture e di prigionia. Anche se ha imparato l'arte, che si prefiggeva d'apprendere, prima del termine stipulato, deve risiedere in casa del maestro e lavorare per lui. Libero ridiventa solo il giorno, nel quale scade il contratto di « śuśrūṣā ». Allora, dopo avere rimunerato il maestro ed avere preso licenza da lui se ne torni a casa sua. (Nār. pag. 144-16-20; Vīr. pag. 403, 404; Mit. pag. 237).

La condizione dello apprendista è assai dissimile da quella dello studente.

Sebbene il Vīr. (pag. 401) spieghi la parola « śuśrūṣā » con questo commento « ājñākāritvam » pure la servitù dello studente è servitù volontaria, determinata dal desiderio di apprendere la scienza divina dei Veda e non stimolata da bisogno e brama di lucro. Così a parer mio, si deve intendere la « śuśrūṣā » dello studente, quantunque nel Ratnākara si trovi « śiṣyo bhṛta uktaḥ ».

L'apprendista per contro è mosso dalla necessità di acquistarsi un mezzo di sussistenza. Egli non è il sommo dvija che cerca di dissetarsi alla larga fiumana della scienza che sempre più si avanza nel piano (Nār. pag. 143, 12), ma è l'artigiano che, presso un maestro, s'addestra nell'arte che poi gli deve dare da vivere. L'arte deve essere corrispondente alla casta dell'apprendista, cioè egli deve imparare l'arte che la sua casta esercita e non altra. Così sarà orefice, vasaio, lavorante di utensili di legno, tessitore, ballerino e cantante, se tali sono quelli della casta, alla quale egli appartiene. Torna quindi bene, per l'apprendista, l'espressione del Ratnākara « antevāsī bhṛta uktaḥ ».

L'apprendista è lo śūdra?

Lo śūdra ha tutte le qualità cattive, come il brāhmaṇo ha tutte le buone. Egli porta odio, invidia, dice falsità, parla male dei brāhmaṇi, è maldicente con tutti e crudele (Vas. VI, 24). Se il brāhmaṇo è in difetto di denaro per spese di nozze o per un rito sacro, non si fa scrupoli, lo piglia colla forza o colla frode allo śūdra che ne abbia (Gaut. XVIII, 24); tanto la proprietà, per uno śūdra, consiste in ciò che gli è stato dato dagli appartenenti alle tre classi superiori. (Nār. pag. 62, 54).

Il dovere specialissimo dello śūdra è quello di servire (M. I, 91), sino al punto che il brāhmaṇo, se ha per ospite uno śūdra, deve prima ordinargli qualche lavoro e poi dargli da mangiare. (Baudh. II, 3, 5, 14). Lo śūdra,

se è in bisogno, serva, per vivere, « šušrūṣayā jīvan » uno kṣatriya od anche un vaišya, ma serva il brāhmaṇo unicamente per guadagnarsi la felicità celestiale: questa è per lui l'opera più fruttuosa. (M. IX, 334). Solo nel caso che non possa trovare servizio presso alcuno dei due volte nati e versi in pericolo di perdere la moglie e i figli, potrà piegarsi a diventare un artigiano e a non vivere della šušrūṣā « šušrūṣayā ajīvan » che a lui è stata imposta da Svayaṃbhū. (M. X, 99, VIII, 413). Però anche in questo estremo lo šūdra deve seguire quelle arti meccaniche e pratiche dall'esercizio delle quali possano essere avvantaggiati i nati due volte. (M. X, 100 — Yājñ. I, 120). Ma se allo šūdra, che non può trovare servizio, è data da Manu facoltà d'esercitare ogni specie di mestiere « šilpāni vividhāni » (M. X, 100) e anche (Yājñ. I, 120) di darsi alla mercatura « vaṇig bhavet » con che si viene ad ammettere che, solo, fra le quattro caste, in tempo di carestia, può ascendere nella scala sociale (*The mutual relations* etc. pag. 84), non è meno vero che in altri scrittori si riscontrano altre disposizioni più liberali. Così Gautama (X, 60) dice che lo šūdra può vivere praticando le arti meccaniche e Viṣṇu risolutamente afferma (II, 14) che allo šūdra si convengono tutti i rami delle arti belle, quali sarebbero la pittura etc.

Ma, ad onta di tutto questo, l'artigiano vero (šilpin) rimane sempre colui che è abile a lavorare, l'oro, l'argento, il filo, il legno, la pietra, il cuoio e che ha conoscenza degli oggetti che si manifatturano con queste materie prime (Bṛh. pag. 340, XIV, 27) e l'esercizio delle arti e dei mestieri spetta quasi esclusivamente, se non del tutto, alle classi miste, a coloro che sono nati da individui appartenenti a caste diverse. (M. X, 8-25). Un āyogava, figlio d'uno šūdra e d'una donna della casta dei vaišya, vive di rappresentazioni artistiche, quali la lotta in pubblico e la danza. (Viṣ. XVI, 4, 8). Un pukkasa e un māgadha, figli respettivamente d'un vaišya e d'uno

šūdra e d'una donna della casta degli kṣatriya, vivono colla caccia e col magnificare, bandendole, le buone qualità delle merci in vendita. (Viṣ. XVI, 5, 9, 10), Un vaidehaka, figlio d'un vaišya e d'una brāhmaṇā, tiene danzatrici e vive del loro guadagno. (Viṣ. XVI, 6, 12). Un sūta, figlio d'uno kṣatriya e d'una brāhmaṇā, campa col condurre i cavalli (Viṣ. XVI, 6, 13).

Queste sono caste « pratiloma » e producono genti simili a loro, sia che si mescolino con femmine della loro casta, sia che s'accoppino con femmine della casta della loro madre o di casta superiore. (M. X, 27). Perciò un sairandhra, figlio d'un dasyu e d'una donna āyogava, è esperto nell'adornare il suo padrone, (M. X, 32) cioè nell'acconciargli la capigliatura, ungendola con olio, ed è abile nel massaggio. Un mārgava, nato da un niṣāda e da una āyogava, fa il barcaiuolo. (M. X, 34). Da un niṣāda e da una donna della casta vaidehaka nasce un kārāvara che lavora il cuoio, e da un caṇḍāla e una vaidehaka viene al mondo un pāṇḍusopāka che negozia di canne. Occupazioni più vili e più tristi sono, per queste caste, quelle di portare le vesti dei morti, di compiere l'ufficio di carnefice e di lavorare nei cimiteri, opera questa ultima che espone al dispregio di quelli stessi che sono esclusi dalla società ariana. (M. X, 35, 38, 39). Il falegname « rathakāra » partecipa, così l'antico rituale vedico, ai riti šrauta e il Taittirīya-brāhmaṇa reca anzi certi mantra che questo artigiano deve recitare nel sacrificio Agnyādhāna. Di più Baudhāyana che (I, 9, 17, 6) fa derivare il « rathakāra » da un vaišya e da una šūdra, dichiara esplicitamente (Gṛhyasūtra II, 5, 8-9) che egli può ricevere il sacramento della iniziazione. Āpastamba però che è contrario alle caste miste e nega allo šūdra il diritto d'essere iniziato, nel suo Gṛhyasūtra (II, 4, 10, 5) e nel suo Dharmasūtra (I, 1, 1, 18) dà le regole dell'iniziamento, ma tralascia di nominare, in ambedue i testi, il falegname. (Vas. Baudh. pag. XXXVIII).

Cibo d'un falegname (M. IV, 210), d'un attore, d'un sarto (M. IV, 214) d'un fabbro, d'un orefice, d'un paniera io, d'un armaiuolo non può essere mangiato da un brāhmaṇo. (M. IV, 215). Il cibo d'un artigiano distrugge la discendenza, quello d' un lavandaio la forza corporea, il cibo di un medico è vile come il pus (M. IV, 219, 220) e pus e sangue diventa il cibo dato a lui. (M. III, 180). Per incontro il barbiere è tale che il suo cibo può essere mangiato. (M. IV, 253).

Dallo šrāddha sono esclusi l'attore, il cantante, il medico, l'astrologo, l'oliandolo, (M. III, 155, 158, 162) dal quale non si possono neanche accettare doni, (M. IV, 84, 85) e l'architetto (M. III, 163).

Meccanici e attori non possono essere adibiti a fare testimonianza (M. VIII, 65), anzi il re deve dare subito il bando a danzatori e cantanti (M. IX, 225), poichè il vivere colla professione di maestro di danza, di canto, col fare l'attore.... e con altre siffatte occupazioni vili fa decadere dalla casta. (Baudh II, 1, 2, 13). Quasi in contradizione a queste prescrizioni spregiative Manu altrove scrive (V, 129) che la mano d' un artigiano è sempre pura e Baudhāyana e Viṣṇu lo confermano, (Baudh. 1, 5, 9, 1), Viṣ. XXIII, 48). Meccanici, artigiani come i fabbri etc., šūdra che vivono di lavoro manuale, lavoratori, come i falegnami etc. devono lavorare per il re una volta al mese. (M. VII, 138 — Gaut. X, 31 — Viṣ. III, 32). Vasiṣṭha (XIX, 28) prescrive al re di riscuotere dagli artigiani una tassa mensile, ma questo probabilmente non è che la stessa regola esposta da Manu e la tassa si converte in una giornata di lavoro. Oggi le cose sono alquanto cambiate. Il falegname cinge il cordone dei due volte nati e trova brāhmaṇi che compiono per lui la cerimonia dell' iniziazione (Vas. Baudh. pag. XXXIX), nè i musici sono tanto spregiati come in antico, così che vi sono ora, in certe provincie meridionali dell' India, non pochi della casta bramanica i quali esercitano la

professione del musicista, sebbene si limitino a suonare solo alcuni dati strumenti. (Hindu manners etc. pag. 64. Nota I). Ma per regola i meccanici, gli esercenti le arti liberali, quali musici, pittori, scultori sono guardati con occhio di disdegno e appartengono alle classi inferiori. Alle classi inferiori infine appartengono anche i « pañcala », le 5 categorie d'artigiani, (Hindu manners etc. pagg. 64, 17), che abbracciano i falegnami, gli orefici, i fabbri, i fonditori e in massima tutti i lavoratori di metalli.

Merita il conto di parlare del barbiere. Egli esercita il suo mestiere, ereditariamente, di padre in figlio, e forma una casta distinta. Nessuno che eserciti la professione di barbiere può passare da un luogo all'altro senza l'esplicito consenso di quei barbieri che già vi abitano e vi vivono. Ufficio del barbiere è di acconciare la barba, raderla, tagliare i capelli, pareggiare le unghie delle mani e dei piedi e pulire le orecchie di tutti gli abitanti della comunità. I barbieri sono inoltre i chirurghi del paese e per le loro operazioni usano il rasoio, se si tratta d'amputare, e adoprano lo stiletto, col quale pareggiano le unghie, se si devono aprire ascessi etc. Come se non bastasse, il barbiere (Hindu manners pag. 63) suona anche gli strumenti a fiato, spregiati forse, perchè anche agli Indiani, come a Minerva, apparisce turpe l'aspetto delle guancie enfiate nel dare la voce allo strumento.

Questi artigiani e lavoratori manuali spesso si uniscono in compagnie (Vyavah. Vol. II. pag. 24 — Nār. pag. 93, 155, 156 — Bṛh. pag. 348, XVII, 17) e il guadagno è corrispondente all'opera che fanno. Il loro capo, sia che insieme fabbrichino una casa, un tempio, o facciano articoli di cuoio etc., ha il doppio della paga degli altri. Così pure colui che dirige una compagnia di musici deve prendere, per la sua abilità di saper battere il tempo,

una paga e mezzo. (Bṛh. pag. 340, XIV, 28 e seg. — Col. Dig. Vol. I, pag. 391, 392, 393).

Terzo nell'ordine dei lavoratori viene il servo. Secondo Nārada e Bṛhaspati i servi sono di tre specie che, tenendo presente la loro dignità, sono classificate in questo modo: Il soldato, l'agricoltore, il facchino. (Nār. pag. 145, 22, 23 — Bṛh. pag. 344, XVI, 8; 345, XVI, 10).

Essi si differenziano fra loro per la loro particolare casta e per l'opera e il tempo. (Bṛh. pag. 344, XVI, 8). Anzi nel Vīramitrodaya (pag. 404) è detto esplicitamente che le varie classi dei servi dipendono dal loro maggiore o minore salario che è, alla sua volta, regolato dalla maggiore o minore abilità del servo. Questa è la formula che il servo pronunzia, quando assume il suo servizio: « Per quanto tempo dovrò io prestare questa opera? » (Vīr. pag. 404) e il contratto varia da un giorno a un anno intero e il servo riceve la mercede che gli è dovuta. Egli deve però mantenersi fedele al patto, ma dal canto suo può e deve esigere di non essere impiegato in altro lavoro che sia differente da quello fissato, salvo che egli stesso si sottoponga volontariamente a questa nuova prestazione d'opera. Il rifiuto di continuare il lavoro promesso è legale solo nel caso che vi sia pericolo di vita: pericolo di vita che non è causa dirimente per un soldato, perchè ferite e morte sono o possono essere una conseguenza legittima delle sue mansioni.

Abbiamo già detto che la paga del servo è corrispondente alla condizione ed alla abilità sua, così Manu (VII, 126), prescrive che il servo di grado più alto abbia sei paṇa al giorno e quello infimo un paṇa; inoltre devono avere vesti ogni sei mesi e un droṇa di grano al giorno. I commentatori di Manu, quali Govindarāja, Nārāyaṇa e Kullūka, aggiungono che il servo della categoria mediana riceve tre volte tanto di quello della categoria infima, vale a dire tre paṇa al giorno. Ma liti

nascono anche fra servi e padroni. I servi salariati che ricusano di fare il loro lavoro sono dei ladri aperti (Bṛh., pag. 360, XXII, 4), e se anche il rifiuto riguardi una parte minima del lavoro, devono essere tradotti innanzi alla giustizia. Se il servo s'ostina a non fare il lavoro promesso, deve essere condannato alla perdita del salario e a una multa di otto kṛṣṇala. Nārada aggiunge che al servo recalcitrante deve essere dato prima il salario e poi deve essere costretto a fare il lavoro. Nel caso che egli avesse già riscosso la sua mercede, deve renderla e pagare come multa al re il doppio della mercede stessa.

Il servo salariato che abbandona il lavoro, incalza Viṣṇu (V, 153, 154, 155, 156), prima che sia scaduto il termine del contratto, deve rendere l'intera mercede al suo principale, rifondergli il valore di ciò che è andato in malora per sua negligenza e sborsare al re una ammenda di 100 paṇa.

Il padrone è in obbligo di pagare il salario al principio, alla metà o alla fine dell'opera, conforme fu stabilito (Nār., pag. 151, 2); se il lavoro fatto fu di più, anche il salario deve essere di più (Yājñ., II, 195). Ma se il padrone non paga il salario pattuito per il lavoro, dopo che il lavoro è stato eseguito, deve essere costretto dal re a pagare il salario e inoltre una pena di 1000 paṇa. Il padrone è del pari responsabile di quella cattiva azione, furto ecc., che il servo commette a di lui istigazione e profitto e deve aver cura d'un servo caduto ammalato durante un viaggio. Chi abbandona, in questa circostanza, un servo ammalato o stanco senza prendersi cura di lui, per tre giorni, in un villaggio, deve pagare la multa infima (250 paṇa).

Distinto dal servo salariato è l'altro che al servizio si piega per avere parte del guadagno. Esso è di due specie: servo d'agricoltore e servo d'allevatore di bestiame. Ma secondo il Colebrooke (Col. Dig., vol. II, pag. 11), questa suddivisione è puramente formale, men-

tre in sostanza si trovano servi per parte del guadagno anche presso altre persone, oltre l'agricoltore e l'allevatore di bestiame. E in verità ci sono, negli autori, non rare indicazioni intorno alle relazioni fra questa categoria di servi e mercanti. Il servo d'agricoltore che riceve vitto di riso bollito e abiti ha diritto a un quinto del grano, prodotto dal campo; un terzo invece spetta a colui che serve unicamente per il frutto (Bṛh., pag. 345, XVI, 12, 13). Al servo d'un allevatore di bestiame si perviene una giovenca all'anno, se egli custodisce 100 buoi; per 200 buoi gli tocca in parte una vacca lattifera e inoltre il latte di tutte le vacche ogni otto giorni (Nār., pag. 152, 10). Come regola generale il servo per parte del guadagno deve avere un decimo dell'utile che risulta dalla vendita delle merci e un decimo del grano cresciuto nel campo e del guadagno fatto sul bestiame (Nār., 151, 3 – Yājñ., II, 194).

(Viṣṇu 57, 16) e (Yājñ. 1, 166), parlano anche d'un servo mezzadro (ardhika, ardha).

Il pastore che, insieme coll'agricoltore, costituisce le più antiche determinazioni di salario di servizio (Recht ecc., pag. 106), deve la mattina, all'alba, condurre le bestie al pascolo e la sera ridurle, ben pasciute, all'ovile. Se una bestia della mandra pericola, il pastore corra tosto in suo aiuto e, se non gli è dato di salvarla, s'affretti a dare avviso del caso al padrone. Qualora assista inerte allo sciagurato avvenimento e non si curi di darne annunzio al padrone, cade in colpa grave, deve pagare il valore della bestia e più una multa. Il servo sia egualmente responsabile, se, per sua incuria, l'animale è divorato dai vermi, dilaniato dai cani e se muore, precipitando in qualche abisso. Sia responsabile anche per ogni capra e pecora che i lupi sbranino, se egli non l'ha soccorsa. Però se i ladroni, nonostante che egli gridi, rapiscono via alcuna bestia, sia il servo immune da ogni gravame, purchè dia, a tempo e luogo

notizia della cosa al padrone. In caso di morte naturale porti al padrone le corna, la coda, gli orecchi, la pelle, la vescica (Nār., pagg. 152, 153, 11, 17), i tendini, la borsa del fiele (M., VIII, 234) e indichi le rimanenti caratteristiche dell'animale morto. Altre determinazioni generiche sono che il servo deve essere tenuto a rifondere la piena valuta di ciò che ha perduto per negligenza e a dare la doppia valuta di ciò che ha guastato per malizia. Non paghi quello che è stato rubato dai ladri, ciò che è bruciato e ciò che è stato portato via dall'acqua (Col. Dig., vol. II, pag. 43, 44 — Vyavah., vol. II, pag. 128).

Il pastore e l'agricoltore sono passivi della pena del bastone, se abbandonino il loro servizio (Āp., 2, 11, 28, 2); tutti sono responsabili, verso il padrone, degli arnesi e degli utensili che furono loro affidati.

Facchini e trasportatori infimi dei servizi, sono colpevoli e punibili, se il carico viene danneggiato per loro negligenza e devono pagare una multa che varia a seconda dei casi: sono esenti da ogni pena, se il guasto avvenne per forza maggiore o per comando del principe (Nār., pag. 152, 9 — Yājñ., II, 197). Se il trasporto fu interrotto per forza maggiore, come per una subitanea incursione di ladroni, il proprietario della merce non ha rivalsa sul trasportatore, anzi deve pagargli il salario anche per il rimanente del cammino (Recht ecc., pag. 107). Ma se, concluso il patto, il trasportatore, in sul partire, accatta pretesti d'indugio, perde un settimo del salario e perde un quarto, se il viaggio è impreso. Abbandonando il padrone a mezza strada deve restituire tutto il salario; una pena equivalente tocca al padrone che, nelle stesse condizioni, licenzia il servo (Yājñ., II, 198).

Bṛhaspati (pag. 345, XVI, 10) accoppia col portatore il servo impiegato nell'azienda domestica. Nārada invece lo pone al quarto posto dei lavoratori. Egli lo chiama (pag. 141, 3) « adhikarmakṛt » ma più in giù (pag. 146, 24) ha uno śloka che può essere interpetrato

come una dichiarazione esplicativa dell' « adhikarmakṛt » ed anche come una sua bipartizione. Il Colebrooke (Col. Dig., vol. II, pag. 11, 12) opina che colui il quale attende all'azienda domestica deve essere considerato come una categoria a parte da non confondersi con quella dei servi salariati e cita in proposito il testo del Vivādaratnākara che distingue l'« adhikarmakṛt » in servo incaricato della trattazione degli affari e servo della famiglia.

La questione è dubbia. Il già citato šloka (pag. 146, 24) di Nārada dice « Colui il quale invigila sugli affari e che « è del pari sopraintendente alla famiglia deve essere con- « siderato come un lavoratore. Egli è anche chiamato il « servo della famiglia (kauṭumbikaḥ) » Questo testo di Nārada e commentato così nel Vīramitrodaya (pag. 405): « Soprastante: cioè che è preposto a tutti i servi, vale « a dire che si trova colla qualità di capeggiare. Alcuni « altri leggono preposto agli affari (1). Agli affari: cioè « preposto ai campi, al denaro ecc., ossia munito della « qualità di amministratore. Sopra la casa: cioè preposto « a lei: questo è il completamento. Sopraintendente deve « ritenersi chi è fornito della qualità di comandare a « tutti i servi. Servo appartenente alla famiglia è colui il « quale è investito della facoltà di spendere il denaro « per la famiglia ».

La variante « sarveṣu » per « artheṣu » è per me un indice assai chiaro che il « kauṭumbikaḥ » è un termine generico collettivo. Il soprastante (adhikarmakṛt), sia o non sia anche il « kauṭumbikaḥ », chiude però in ogni modo la serie dei lavoratori.

Compresi nella generale divisione di coloro che hanno per legge comune la condizione di non essere padroni di se sono da ultimo gli schiavi che vengono al quinto posto degli astretti alla « šušrūṣā ». Essi si suddivono

(1) Il Vīr., reca nel testo di Nār.: « sarveṣu » invece di « artheṣu », ma ora cita anche l'altra lezione « artheṣu ».

nelle quindici categorie seguenti: 1) Nato in casa; 2) Comprato; 3) Avuto in dono; 4) Ereditato; 5) Mantenuto durante una carestia; 6) Messo in pegno dal suo legittimo proprietario; 7) Liberato da un gran debito; 8) Fatto prigione in battaglia; 9) Vinto in una scommessa; 10) Venuto avanti a dire: « Io sono tuo »; 11) Apostata dall'ordine dei mendicanti; 12) Schiavo a tempo; 13) Schiavo per essere mantenuto; 14) Schiavo per amore; 15) Schiavo per aver venduto se stesso. Queste quindici categorie così enumerate da Nārada (pag. 147, 26, 27, 28) sono generalmente accettate e riportate tali e quali dagli altri autori.

Manu (VIII, 415) annovera sette categorie di schiavi: 1) Fatto prigione, combattendo sotto la sua bandiera; 2) Schiavo per il cibo giornaliero; 3) Nato in casa; 4) Comprato; 5) Dato; 6) Ereditato; 7) Schiavo per punizione.

Questa classificazione concorda coi numeri 1, 2, 3, 4, 8, 11, 13, di Nārada. Manu non contempla i seguenti casi: Mantenuto in tempo di carestia generale, messo in pegno, liberato da un gran debito, vinto in una scommessa, venuto innanzi, dicendo: « Io sono tuo », a tempo, per amore, che ha venduto se stesso. Manu è meno analitico di Nārada, perchè è autore più antico e riproduce le forme fondamentali giuridiche senza tutto il corredo di divisioni e suddivisioni che sono proprie dei tempi posteriori.

Bṛhaspati (pag. 344, XVI, 3) divide tutti i dipendenti in quattro categorie: Servi per la scienza, per la cogniziona umana, per l'amore, per il guadagno. Le prime due classi corrispondono allo scolaro e all'apprendista di Nārada, la quarta abbraccia tutti quanti i servi e la terza costituisce la categoria singolarissima di coloro che diventano schiavi, per essersi uniti alla schiava d'un altro e che rimangono tali, sino a che non si siano separati da lei.

Fatto degno di nota è che Bṛhaspati non fa esplicita menzione degli schiavi, almeno che essi non siano implicitamente inclusi nella quarta classe, ipotesi alla quale siamo spinti anche dal fatto che lo « schiavo per amore » di Nārada, è, quì, invece, messo insieme coi servi.

La linea che divide gli schiavi da tutti gli altri servi è che sono adibiti, non solo ad opere basse e vili, ma anche ad opere contaminatrici della purezza religiosa. E le opere contaminatrici sono quelle che, presso i Romani, erano adempite dagli schiavi « vulgares ». Così spazzare il portone e la scala, portare via gli avanzi del cibo, nettare l'acquaio, la latrina ecc. Opera contaminatrice è per di più quella qualunque che è prestata colle mani per adornare il padrone, e a suo capriccio.

Due sono le basi su cui poggia giuridicamente la schiavitù nell'India: 1) Lo schiavo è come la moglie; 2) Non ci può essere schiavitù in ordine inverso delle caste.

Esaminiamo questi due punti.

La condizione dello schiavo è simile a quella della moglie: questo assioma è così commentato nel Vīramitrodaya (pag. 405): Come la qualità della moglie proviene dal cedere il proprio corpo per godimento d'amore al marito, così la qualità di schiavo deriva dal cedere la propria indipendenza personale, per mercede, ad altrui. E Kātyāyana, citato dal Vīramitrodaya (pag. 405), accetta questa interpretazione: « Bhṛgu dice che la condizione « di schiavo è uguale a quella della moglie, in quanto « è stata ceduta la libertà personale ».

Ma è questo veramente lo spirito del precetto di Nārada? Io credo invece che il concetto « la qualità di moglie » si deve ritenere strettamente connesso con l'altro principio: « Non ci può essere schiavitù in ordine inverso delle caste ». Infatti come vero e legittimo matrimonio è quello solamente che si contrae fra individui appartenenti alla stessa casta e matrimonio con pieno

valore giuridico non si può avere che tra un brāhmaṇo, e una brāhmaṇā, uno kṣatriya e una kṣatriyā, un vaiśya e una vaiśyā, uno śūdra e una śūdrā, e non è permesso a una brāhmaṇā di sposare uno kṣatriya, un vaiśya e uno śūdra senza averne una progenie manchevole, un rampollo di casta mista, così uno śūdra potrà essere schiavo d'un vaiśya e un vaiśya e uno kṣātriya potranno essere gli schiavi d'un brāhmaṇo, ma non il contrario.

Ma anche nella schiavitù che sia pienamente legale variano le condizioni d'essere. Alcuni schiavi possono redimersi, altri rimangono tali per tutta la vita e danno origine a figli schiavi. Lo schiavo nato in casa, quello comprato, quello avuto in dono e quello ereditato sono schiavi a tempo indeterminato (Nār., pag. 147, 29). Ad essi va aggiunto quell'uomo turpissimo che, pur essendo libero, fa getto della sua libertà e s' assoggetta alla signoria d'un altro. Gli altri schiavi, in numero di nove, possono affrancarsi nelle varie maniere che si troveranno indicate nella versione delle due sezioni della Parāśarasmṛti e del Vivādaratnākara.

Un posto peculiare occupa lo schiavo della categoria undecima. L'apostata dall'ordine dei mendicanti rappresenta lo schiavo per punizione (M., VIII, 415), benchè schiavo divenga anche chi non paga una ammenda che gli sia stata inflitta. L'apostata dall'ordine dei mendicanti deve essere schiavo del re sino alla morte od altrimenti deve essere cacciato in bando, dopo che gli è stato impresso col fuoco il marchio d'una zampa di cane (Vīr., pagg. 406, 407). Per lui non c' è liberazione, nè emancipazione possibile (Nār., pag. 148, 35). Però nasce una questione.

Si estenderà questa dura legge anche al brāhmaṇo, che è dichiarato esente dalla schiavitù?

Il quesito è lungamente discusso fra i giuristi indiani ed io per tutti richiamo l'opinione espressa nel Vīramitrodaya (pag. 407). « Col testo: La condizione dello

schiavo è eguale a quella della moglie » si è ammessa la schiavitù d'un brāhmaṇo verso uno di casta pari e per proibirla Kātyāyana scrive: « Pur essendo di casta eguale non riduca in schiavitù un brāhmaṇo ». Opinione questa confermata e convalidata dal Vīramitrodaya con un altra citazione di Kātyāyana (Vīr., pag. 406): « Quando « i dvija delle tre caste fanno apostasia dall'ordine dei « mendicanti, Bhṛgu prescrive l'esilio per il brāhmaṇo, « la schiavitù per lo kṣatriya e per il vaiśya ».

Dunque non c'è mai schiavitù per un brāhmaṇo? Risponderemo: non c'è mai schiavitù per pena, ma vi può essere schiavitù volontaria. In tempo di carestia o quando sia colpito da disgrazie economiche e manchi del necessario, anche un brāhmaṇo può farsi schiavo, ma neanche in questa sua grama condizione può essere sottoposto ad alcuno dei lavori vili che contaminano e rendono impuri (Vīr., pag. 407). In una parola soggiace alla « śuśrūṣā » come un altro schiavo, ma per il lavoro rientra nella classe dei lavoratori e dei salariati. E che questo sia giusto lo provano le nove categorie di schiavi non ereditarî e redimibili che in fatto non sono altro che dei servi salariati, ma che dai servi si differenziano per l'opera sozza e insozzatrice che prestano.

Lo kṣatriya e il vaiśya possono diventare schiavi, quando penino i mezzi di sussistenza e Manu (VIII, 411) esige dal brāhmaṇo di trattarli con benevolenza e d'imporre loro le opere che sieno proprie della casta, alla quale appartengono. Sia lo kṣatriya, perciò, impiegato in opere da soldato e il vaiśya in quelle di coltivatore, mandriano, mercante. Se il padrone, contro la loro volontà, imponga opera impura deve essere castigato. Ma non v'è colpa, se lo kṣatriya e il vaiśya volontarî s'acconciano a questo servizio che contamina, poichè « volenti non fit iniuria ». Anche Kṛṣṇa, avendo preso veste umana e accettati i costumi degli uomini, portò acqua per lavare i piedi del brāhmaṇo. Nel Vīramitrodaya troviamo che questi schiavi

devono lavorare per il padrone, essendo la locuzione « svāni » stata cambiata in quella di « svāmī ». Il commento ci fa sapere che lo kṣatriya e il vaiśya devono lavorare unicamente per il padrone, esclusi perfino i parenti più stretti, come sarebbe p. es. il padre (Vīr., pag. 408). Vaiśya e kṣatriya possono servire il brāhmaṇo, ma volontariamente, nè il brāhmaṇo si deve permettere di costringerli a ciò, che altrimenti commette una colpa punibile dal re con una multa di 600 paṇa.

L'Hopkins (Mutual rel etc., pag. 83), riferendosi alla classificazione di Manu, crede che lo schiavo preso in battaglia e colui che serve per salario possono appartenere a tutte le caste, mentre alla settima classe possono, fra i dvija, essere ascritti solo gli kṣatriya e i vaiśya, come noi abbiamo già dimostrato, parlando dell'apostata dall'ordine dei mendicanti.

Chi fu rubato e venduto dai ladroni, chi è schiavo, perchè soggiacque a una ingiusta violenza, deve essere tosto rimesso in libertà, appena il fatto divenga palese, senza tener conto del silenzio della parte offesa, silenzio non di rado ottenuto con intimidazioni e minacce. La liberazione deve essere imposta dal re, se il padrone non la conceda da se spontaneamente, giacchè coloro che sono così posseduti non rivestono la qualità giuridica di schiavi. Lo schiavo non può avere proprietà eccetto quella che a lui è pervenuta dal favore del padrone, in quanto, come la moglie e il fanciullo, egli non ha personalità giuridica e non è altro che l'ombra del suo possessore. (M., IV, 185).

Al padrone si raccomanda di non aver liti coi proprî schiavi (M., IV, 180); li deve castigare solo per il loro bene, non per ira e per vendetta: anche se offeso deve sopportare l'ingiuria, senza concepirne risentimento (M., IV, 185).

Lo schiavo non è ritenuto capace di testimonianza, salvo il caso nel quale, per non esservi altro mezzo di

provare la verità, sia necessario d'ammettere a testimoniare perfino donne, fanciulli e vecchi.

Il cibo dello schiavo è impuro per gli uomini e i suoi doni non possono essere accettati.

Lo schiavo ereditato e quello vilissimo che ha venduto se stesso fanno parte della famiglia e sono capaci d'essere trasmessi per contratto, tanto è vero che dagli autori sono accomunati colla terra.

Essi sono proprietà, come proprietà è il bestiame e la loro discendenza è discendenza di schiavi, perchè « partus sequitur ventrem ». Sono schiavi che possono essere venduti, donati, impegnati, giuocati e scommessi come posta. Se il padrone, mosso dalla fedeltà dei loro servigî o per altra causa, non li emancipi, non hanno altro porto che il seno della morte. Neanche il suicidio sopprime in loro la condizione della schiavitù: ma, come debitori insolventi, in una altra vita rinascono schiavi dello stesso signore. Il santo re Hariścandra, convinto di questa verità, nega d'entrare nel fuoco, senza il permesso del caṇḍāla che era diventato suo padrone, per non essere, rinascendo, di nuovo schiavo di lui.

Gli altri schiavi a tempo o « sub conditione » si redimono chi in un modo e chi in un altro.

C'è però una circostanza che scioglie tutti, incondizionatamente, anche l'apostata (Vīr., pag. 410), dai lacci della schiavitù ed è quella d'aver salvata la vita al padrone in un rischio imminente.

Ma bisogna che veramente lo schiavo abbia esposta la vita per il suo signore, perchè la legge abbia il suo pieno effetto. Se ha salvato il padrone con un avvertimento, con un consiglio o con un mezzo, dirò così, meccanico, non ha diritto al benefizio della legge. Se gli ha detto per esempio: « Non mangiare di questo cibo; è avvelenato »; se gli ha dato il consiglio di non escire, perchè fuori della casa ha visto aggirarsi una belva, se, pericolante nell'onde, l'ha tratto in salvo con una barchetta,

gli sarà lecito sperare la riconoscenza del padrone, ma non potrà esigerla, non sarà sotto l'egida della legge che gli conferisce il diritto di concorrere, come figlio, alla eredità di colui che ha salvato.

La cerimonia della liberazione è simbolica e semplice.

Il padrone che, nella sua benevolenza, vuole donare la libertà a uno schiavo prende dalle spalle di lui una anfora piena d'acqua e l'infrange, gettandola a terra. Poi spruzza lo schiavo con acqua, nella quale sono stati mescolati fiori e grani interi, e, tre volte ripetendo la formula: « Tu non sei più schiavo », lo licenzia, facendolo camminare colla faccia rivolta all'oriente.

Tipica è la cerimonia della rottura dell'anfora che si fa per indicare che da quel momento cessa l'obbligo di portare l'acqua.

Una cerimonia simile (Vas., XV, 12-Gaut., XX = 1-4) si fa per scomunicare coloro che si sono resi colpevoli di crimini che fanno decadere dalla casta e consiste nel rovesciare un orcio preso da un mucchio di vasi fuori d'uso e riempito d'acqua. L'orcio è rovesciato col piede sinistro (Vas.) da una schiava (Gaut.) che in questo atto dice: « Io privo N. N. dell'acqua. » Il rovesciamento dell'orcio è ricordato da Manu (XI, 184) e da Yājñavalkya (III, 295).

I fiori e i grani di riso sono posti nell'acqua per buono augurio e così pure significato auspicale e fausto riveste l'atto di congedare lo schiavo colla faccia rivolta all'oriente.

La formula che indica la libertà è ripetuta tre volte quasi a riconferma della redenzione. (Col. Dig., vol. II, pag. 29).

Affrancato che sia, lo schiavo torna ad avere dignità d'uomo e non è più un essere immondo.

Il suo cibo può essere mangiato, i suoi doni accettati ed egli stesso deve essere stimato dalle persone ragguardevoli.

Per quanto riguarda la schiavitù delle donne, poche cose sono da dire.

La schiava che ha commercio col proprio padrone e diventa madre, acquista subito la libertà per il merito d'aver concepito un tal figlio. Qualunque schiava, se ha prestato un fedele e buon servizio, non può essere venduta, se si rifiuti alla vendita, fuori che nell'estremo che il padrone non possa più mantenerla. È severamente proibito di ridurre in schiavitù una brāhmaṇā, anzi qualsiasi donna di buona famiglia e di casta superiore. Un tale atto, se perpetrato, è legalmente nullo e deve essere colpita colla ammenda più forte, quella di 1000 paṇa.

Parimente c'è inibizione di trattare come schiava la balia d'un bambino, una donna libera e la moglie d'un servo: chi viola questa legge, paghi una multa di 250 paṇa.

Una donna libera, se si unisce a uno schiavo, diventa schiava alla sua volta del padrone di lui e questo è una conseguenza necessaria dello stato di tutela della moglie.

Queste prescrizioni date da Kātyāyana e da Viṣṇu (5,151), sono riportate e accettate dai commentatori.

Ma a quale casta appartengono gli schiavi? C'è in fatto una delle caste che dia tutto o la maggior parte del contingente della schiavitù? Colui che si è arreso in guerra, quegli che s'è dato, per liberarsi da un gran debito, chi s'è offerto e lo schiavo per amore possono essere tratti da tutte le caste, anche da quella bramanica, quando il brāhmaṇo si dia volontariamente. Ma non sono queste le categorie, fra le 15, che costituiscono il grosso degli schiavi, che deve essere in larghissima parte composto di quelli che sono tali ereditariamente. Ma a quale casta, ripeto, appartengono essi? L'Hopkins (Mutual rel. pag. 103) dice: « Non c'è distinzione fra uno šūdra in genere e uno schiavo di famiglia » e Āpastamba (II, 10, 26, 15) dichiara, fra altri molti, esenti dalla tassa: « Lo šūdra che vive lavando i piedi al padrone ».

Numerosi sono i passi di Manu, nei quali si ribatte il chiodo che lo šūdra è uno « šušrūṣuḥ » (M., I, 91, IX, 335 etc.) e in alcuni questo concetto è proprio espresso colla parola « schiavitù » (VIII, 410): « dāsyād vimucyate » (VIII, 414) « kārayed dāsyam-dāsyāyaiva sṛṣṭo » (VIII, 413) e si parla di šūdra, come di gente schiava: « Il suo lavorante a mezzadria, un amico della famiglia, « il suo mandriano, il suo schiavo, il suo barbiere sono, « fra gli šūdra, quelli il cibo dei quali può essere man- « giato (IV, 253) ».

E lo šūdra è dichiarato immondo da Manu con lo šloka seguente (X, 125): « Gli avanzi del cibo devono « essere (dal brāhmaṇo) dati a lui e così pure gli abiti « usati e i vecchi arredi della casa ». Lo šūdra per conseguenza nasce e muore schiavo e da questo triste destino chi può liberarlo, se tale egli è per decreto incancellabile di Svayaṃbhū, se tale è la sua condizione naturale? Lo šūdra è nato per servire tutti i due volte nati, ma sarà questa una schiavitù puramente astratta e lo šūdra potrà anche mantenersi libero per tutta la vita, non servendo alcuno e traendo il suo sostentamento donde può, oppure dovrà soggiacere anche nolente al suo fato?

Dice il Colebrooke (Col. Dig., vol. II, pag. 21): « Oro, argento ed altre cose sono alienate per dono, ven- « dita etc., ma il dominio sulla donna rimane intatto, an- « che se essa venga abbandonata e negletta, così uno « schiavo (šūdra) rimane nella stessa condizione, finchè « non sia emancipato. Ma questa è cosa puramente « astratta e non reale, perchè sulla proprietà d'uno « schiavo abbandonato il padrone non ha più alcun « potere ».

L'avere poi il legislatore, come già notammo, permesso allo šūdra che non trova servizio di procacciarsi da vivere con un altro mezzo, ci dimostra sempre più che lo stato indistruttibile di schiavitù dello šūdra è

formale e si riferisce unicamente al modo col quale fu creata la sua casta, alla quale fu imperato di vivere colle occupazioni servili.

Il Dubois ci da delle notizie preziose sugli šūdra in genere e sugli schiavi in specie. « La casta degli « šūdra, egli scrive, (Dubois, Hindu manners etc., p. 16) « è divisa in molte sottocaste. Nessuno, nelle provincie « nelle quali sono stato, ha avuto la capacità di saper- « mene dire il numero e il nome. Gli šūdra uniti ai « paria, esclusi dalle caste, formano i $^9/_{10}$ della popola- « zione. È degno di nota (ib., pag. 17) che quelle caste di « šūdra le quali sono esclusivamente occupate in mansioni « necessarie ad ogni società si trovano per ogni dove, sotto « nomi che variano a seconda dei luoghi ».

E più innanzi (pag. 50) il Dubois aggiunge: « .... Vi « sono certe caste (fra gli šūdra), le quali sono in tale « stato d'abbiettezza che sono considerati come apparte- « nenti ad un'altra razza, posta fuori del grembo della « società. La più nota e comune è quella dei « parayer », « come vengono chiamati nel Tamil, parola della quale « è derivato il nome nostro di « paria ». Però (ib., pag. 53) « in certe parti del paese tale dispregio è minore: è in- « tenso nel Sud e nell'Ovest della penisola e meno forte « nel Nord. Nei tempi antichi la differenza fra šūdra e « paria deve essere stata minima. I paria sono i servi « (ib., p. 54) degli Europei, perchè nessuno šūdra s'adat- « terebbe a lustrare le scarpe, a pulire i vasi domestici « e a cuocere il cibo ».

Le parole del Dubois a me sembrano decisive. Le più vili caste degli šūdra, quelle che svaniscono e si confondono coi fuori-casta, sono cadute nell'ultime degradazione della schiavitù, le altre sono artigiani, servi salariati. Per questo gli šūdra sono stati creati per essere utili colle arti, col lavoro manuale, col servizio, ma solo gli ultimi fra loro sono schiavi, sono reietti e immondi.

Un autore moderno, indiano, e del diritto della sua patria saggio conoscitore, il Sarkār, impugna in modo reciso che gli šūdra (Hindu Law etc., pag. 111) s'abbiano a reputare schiavi. Nessuna parola delle Smṛti, egli afferma, eccetto un passo del Brahma Purāṇa, nel quale gli šūdra sono raffigurati come esseri viventi del servizio in qualità di schiavi, (debole base per un giudizio così grave e che in ogni caso non è applicabile agli šūdra artigiani) può darci sicuro affidamento che gli šūdra fossero la casta destinata tutta intera alla schiavitù. Questa opinione del Sarkār è tale che mi sembra possa essere interamente o quasi essere accettata e seguita. Controversi e discordi sono i pareri, se la schiavitù sia stata in India una vera e propria istituzione. Il Colebroke (Hindu Law with etc., pag. 108) dice che la schiavitù è pienamente riconosciuta nei testi di legge, altri, al contrario, asseriscono che la schiavitù non può, nell'India, essere annoverata fra le istituzioni religiose. Il Sarkār (Hindu Law etc., pag. 111) fa notare che il governo inglese abolì la schiavitù nel 1860 e che da quel tempo non si è avuto mai notizia d'una manomissione dalla schiavitù della intera casta degli šūdra o d'una sezione d'essi.

Irrefutabile prova che la schiavitù non esisteva come istituzione, alla quale prova si può aggiungere la decisione (Principles etc., pag. 113) di due corti di giustizia indiane (anno 1798) nelle quali è proclamato che si può applicare agli schiavi lo spirito, ma non la lettera delle leggi. Se schiavi v'erano, conclude il Sarkār (l. c.), erano di casta ignota ed essi soli furono emancipati dal decreto anglo-indiano.

Argomenti in favore e contro questa questione abbondano, nè è possibile una soluzione certa e senza obbiezioni.

Nel concetto giustinianeo la schiavitù è « jure gentium » e « jure civili ». Nella prima classe sono i pri-

gioni di guerra, nella seconda gli schiavi per contratto. Anche nell'India gli schiavi si possono raggruppare sotto queste due categorie. Nel Mahābhārata (Col. Dig., vol. II, pag. 16), Bhīmasena così parla all'infelice re da lui vinto: « Folle! se desideri vivere, ascolta le mie condizioni: « Tu devi dire davanti a una scelta adunanza e in presenza « della moltitudine: " Io sono tuo schiavo ": a questi « patti ti lascierò la vita ». Ecco in forma poetica la schiavitù « jure gentium », ecco spiegato il precetto che Manu dà al re di non uccidere nella pugna il nemico che si arrende colle parole « Io sono tuo ».

La schiavitù « jure gentium » presso i popoli antichi, non addolciti ancora dalla civiltà, fu e dovette essere la prima radice di questa istituzione. Quando poi il sentimento di spregio e di feroce padronanza sui vinti s'andò mitigando, sorsero e dovettero sorgere le forme di schiavitù « jure civili » tipo della quale è colui che vende se stesso. Schiavo donato, comprato, ereditato, e l' « ātmano vikretā » sono schiavi « jure civili » e sono oggetto di transazioni e contrattazioni. Ma la schiavitù nacque nel cozzo delle armi e fu fecondata dal sangue, e in India, al pari che in Grecia e in Roma, la grande maggioranza degli schiavi deve essere, in origine, stata costituita dai prigionieri di guerra e dai loro discendenti.

La categoria degli schiavi « per pena » che è la terza fondamentale e che si riscontra tanto nelle 15 categorie di Nārada, quanto nelle sette di Manu, non può, a mio avviso, essere che posteriore. Questa classe di schiavi è indice d'uno stato di civiltà assai progredito e d'una società assai evoluta. Un tale concetto giuridico: « Qui non luit in crumenā, luat in corpore » è un concetto accolto nella legislazione moderna, come freno di chi, non avendo denaro, non temerebbe la condanna a una ammenda.

V'è da ultimo una specie di schiavo che non trova loco in niuna delle divisioni di Manu e di Nārada, ed

è il fanciullo che è stato adottato, ma l'adozione del quale riesce irrita e nulla per vizio di forma.

È una questione assai elegante di diritto. Ci sono infatti due elementi legali nell'adozione: il trasferimento della « patria potestas » dal padre naturale a quello adottivo, trasferimento che estingue, dirò così, lo stato civile del fanciullo nella famiglia di nascita, e l'investimento della condizione di figlio nella sua nuova famiglia. Ma se l'adozione è invalidata per difetto di forma, quale rimane lo stato giuridico del fanciullo? Egli non appartiene più alla sua famiglia d'origine e non può essere ascritto in quella che voleva adottarlo, per insanabile deformità di procedura; che sarà quindi di lui? I giuristi hanno sentenziato che il fanciullo non deve ritornare al padre e alla madre naturale che avevano già rinunziato a lui e che deve rimanere proprietà e schiavo di chi aveva in animo d'adottarlo (Hindu Law ecc., pag. 129).

Questo logicamente vale per le forme d'adozione (dattaka), nella quale il fanciullo è ceduto dal padre e dalla madre. Nella forma kṛtrima, che è una innovazione moderna, il figlio non perde il suo stato civile nella famiglia naturale, e perciò non può darsi il caso da noi discusso.

Ma il padre poteva anche vendere i figli suoi, con o senza il consenso della moglie. Nell'antica legge indiana il padre di famiglia era assoluto padrone ed aveva potere sovrano sull'avere delle famiglie e sulle persone che le componevano. Se il pater familias romano poteva vendere il figlio sino a tre volte, dopo le quali esso diventava libero, (frammenti delle 12 tavole in Aulo Gellio) e se poteva impunemente anche ucciderlo, non è meno vero che la stessa illimitata potestà era dalle leggi concessa al padre, anche in India. Il figlio così alienato dal padre entrava nella categoria degli schiavi a vita e propriamente in quella degli schiavi comprati. Lo Strange

(Hindu Law. with ecc., vol. II, pag. 224) reca la risposta ad una questione fatta alla corte di giustizia della provincia di Bombay, questione concernente il proprietario d'un fanciullo che si pretendeva rubato e poi venduto. Il proprietario si rifiutava di liberare lo schiavo, dichiarando che gli era stato venduto dai genitori. La risposta fu che comprare un figlio dai suoi genitori costituiva titolo di legittimo possesso.

La compra e la vendita degli schiavi era in antico un ramo assai lucroso di commercio e doveva essere molto diffusa, se Manu (X, 86), Gautama (7, 14) e Nārada (pag. 100, 186) hanno avuto bisogno di vietarle rigorosamente al brāhmaṇo. Ma, in ogni tempo, siamo molto lontani dalla schiavitù greca e ancora più dalla terribile oppressura della schiavitù romana.

Già i Greci [1] avevano scritto che in India la schiavitù assomigliava a un ilotismo temperato e che fosse temperata provano gli scrittori di legge.

Schiavi, come già dicemmo, erano in India solo quelli che presso i Romani furono detti « vulgares » anzi « vulgares infimi ». Chi aveva attribuzione non vile, chi faceva opera non immonda, era operaio, servo salariato e simili. I letterati, gli eruditi, i Tironi, così diletti al cuore mitissimo di Cicerone, non bisogna cercarli in India fra gli schiavi, poichè è invece più agevole trovarli nel più alto della scala sociale fra i brāhmaṇi, fra i paṇḍiti, più simili agli dei che agli altri uomini.

Le parole del Digesto: « quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt » sentono il soffio di tempi nuovi. Orazio (Ep., IV, IX, XVI — Sat., I, 3; II, 3) anche nella sua grazia arguta e maliziosa rappresenta lo spirito e il sentimento romano verso gli schiavi meglio che Giovenale, Plinio e gli altri pietosi. Sante e vere le parole di Seneca (Ep., XLVII): « Proverbium jactatur

---

[1] Arriano St. Ind., X.

« totidem esse hostes, quot servos. Non habemus illos « hostes, sed facimus », ma quanti dei ricchi e nobili romani avrebbero consentito con ciò che il filosofo scrisse nel III libro « De beneficiis » (Cap. XX-XXX) e specialmente con questo: « Vis tu cogitare istum quem « servum tuum vocas eodem modo ortum esse ac nos, « eodem frui coelo, aeque spirare, aeque vivere, aeque « mori ? »

Perciò il Macnaghten (Principles ecc., pag. 116) giustamente osserva che in India la condizione di schiavo differisce da quella di servo, in poco più che nel nome e il Sarkār (Hindu Law, pag. 111) con compiacenza d'indiano, riferendosi all'atto di liberazione del 1860, ne limita gli effetti al solo campo morale. Stiano pure così i fatti, certo è che il genere umano deve sommamente rallegrarsi di questo editto del 1860 che liberò gli ultimi discendenti degli schiavi di guerra e di coloro che s'erano venduti sotto l'aculeo della fame.

I trattati giuridici della Birmania sono una fonte indiretta di notizie sui servi e sugli schiavi, fonte importante, perchè sappiamo che trassero la loro ispirazione dai testi indiani e in particolar modo da Manu, fra gli altri. Riassumerò brevemente:

I Birmani uccidevano i nemici vinti che per l'età o per le malattie erano inetti alla guerra e traevano via schiavi i validi, le donne e i fanciulli. I guerrieri così divenuti schiavi tornavano liberi, se acconsentivano a far parte dell'esercito dei vincitori (J. P., pag. 16).

Ecco le sette categorie di schiavi che sono enumerate nel codice del re Wagaru: 1) Comprato; 2) Figlio di schiava di casa; 3) Ereditato; 4) Dato; 5) Schiavo per essere liberato da un pericolo; 6) Schiavi perchè fatti prigionieri in guerra (J. P., pag. 52).

L'influenza di Manu in questo elenco è palese.

Gli schiavi ereditarî possono essere redenti solo per benevola concessione del padrone, ma sono da emanci-

parsi subito coloro fra essi che gli abbiano salvata la vita: così Wagaru (J. P., pag. 56), concordando pienamente con Nārada.

Un figlio non può essere fatto schiavo per i debiti contratti dal padre (J. P., pag. 87) e chi si fece schiavo, perchè premuto dalla povertà, ritorna libero, pagando quindici tical d'argento, perchè questo è il prezzo del cibo da lui mangiato (J. P., pag. 56). Liberale ed umano il precetto di Wagaru e Waṇṇana (J. P., pag. 83) che dà posto legittimo di moglie alla schiava che convive con un uomo.

Il Sigālovadavatthu del Suttapiṭakam, giustamente chiamato « Gihivinaya », (J. P., pag. 38) compendia in questo modo i vicendevoli doveri fra padroni e schiavi: « In cinque modi il padrone deve provvedere al benessere « dei suoi servi e dei suoi dipendenti: 1) Col lavoro pro- « porzionato alle forze di chi lo deve eseguire; 2) Col cibo « e col salario; 3) Colla cura durante le malattie; 4) Col « dividere con loro insolite delicatezze; 5) Col concedere « loro ricreazioni occasionali. E in cinque modi devono i « servi contraccambiare il padrone: 1) Alzandosi presto; « 2) Coricandosi dopo di lui; 3) Contentandosi di quanto « viene dato loro; 4) Lavorando bene; 5) Parlando bene « del loro signore » (J. P., pag. 43).

Così sono condotte a termine queste notizie sui lavoratori e sugli schiavi, notizie che ho circoscritto nel campo giuridico. Più volte mi sospinse il desiderio d'inoltrarmi nella selva fiorita delle opere d'arte, ma questa mia vaghezza m'avrebbe trascinato troppo lungi e forse non sarebbe stata utile nè opportuna la fusione dei due intenti. A parer mio è bene che il contorno giuridico dello schiavo e del lavoratore sia stato tracciato a parte, ma sarebbe ancora bene, e ne metterebbe il conto, che altri li disegnasse e colorisse, genialmente, con linee e colori detratti dalle opere letterarie propriamente dette.

Notizie sul Vivādaratnākara e sulla Parāsaraśmrti.

Nell'India vi sono varie scuole di diritto. Il Macnaghten annovera quelle del Bengala, di Benares, di Mithilā, del Dekhan e dei Mahratti, il Sarkār constata che oggi esistono i centri giuridici del Bengala, di Benares, di Mithilā, di Bombay e di Madras, ai quali può essere aggiunto anche quello del Penjab. Ma fra tutte le scuole indiane di legge è famosa quella di Mithilā che ebbe la sua fioritura più vigorosa nel secolo XIV, sebbene si possa affermare che le sue tradizioni risalgono fino ai tempi di Yājñavalkya.

Fra le opere che essa produsse, gran credito ottenne ed ha tuttora il Vivādaratnākara di Caṇḍeśvara, figlio d'un ministro e ministro egli stesso del re Harasiṃhadeva. Caṇḍeśvara compose un amplissimo trattato che si divide in 7 parti: Kṛtya, dāna, vyavahāra, śuddhi, pūjā, vivāda e gṛhastha, oltre a una opera « Kṛtyacintāmaṇi » d'indole prettamente religiosa. Della grande opera di Caṇḍeśvara intorno al dharma finora si è stampata, nella Biblioteca Indica, solamente la sesta sezione « Vivādaratnākara » che è molto importante, perchè contiene un gran numero di citazioni. L'Eggeling (Cat. III, 596) pone la data di Caṇḍeśvara intorno al 1314 e noi sappiamo che egli conquistò il Nepal per il suo signore e che lungo la riva della Vāgvatī, che nasce nel Nepal, fece un donativo d'oro del suo proprio peso. Questo donativo d'oro è stabilito che avvenne circa l'anno 1314 (1).

(1) Hindu Law ecc., pag. 20; Principles ecc., pagg. XVIII, XIX; Col. Dig., pag. XIX; Recht ecc., § 12, pag. 36.

Parāšara, nepote di Vasiṣṭha, scrisse un'opera giuridica di gran valore. Egli assegnò a ciascuna età l'opera di diritto che gli parve ad essa più conveniente. Così l'età Kṛta s'ebbe il codice di Manu, quella Tretā i precetti di Gautama, quella Dvāpara il testo di Šaṅkhalikhita e l'età presente, Kaliyuga, ottenne come guida e lume alla buona amministrazione della giustizia la Smṛti stessa di Parāšara.

La Parāšarasmṛti, come la maggior parte degli altri trattati riflettenti la legge, era divisa in tre parti, o kāṇḍa: Acārakāṇḍa, Vyavahārakaṇḍa, Prayašcittakāṇḍa, ma la seconda è andata interamente perduta. Tenendo a base il testo della Parāšara e, secondo il Colebrooke, a modello la Smṛticandrikā, Mādhava scrisse il suo commento alla Parāsara (Parāšarasmṛtivyākhyā) spesso messo innanzi dagli autori posteriori, come una autorità di gran peso.

Mādhava, conosciuto anche col nome di Vidyāraṇya, fu, come egli stesso dice nella Introduzione, il guru e il ministro di re Bukka che, senza dubbio, è il re Bukka I, il quale regnò in Vijayanagara, nel sud dell'India, sullo scorcio del secolo XIV. Mādhava dunque può essere considerato come il legislatore dell'ultima dinastia indiana ed è famoso non solo per il suo lavoro sulla Parāšarasmṛti, ma ancora per un commento sui 4 Veda. Queste opere dettero a Mādhava tanto nome che, dai suoi più ferventi ammiratori, fu ritenuto essere una incarnazione di Šiva.

Il commento che Mādhava compose intorno alla Parāšarasmṛti si distese tanto che divenne un digesto generale, una enciclopedia vera e propria di tutto quanto il dharma.

L'opera di Mādhava è divisa, come la Parāšarasmṛti, in tre kāṇḍa, e, poichè manca completamente il secondo kāṇḍa dell'opera originale, così in questa 2ª parte non c'è della Parāšarasmṛti se non un precetto che si legge

nell'Ācārakāṇḍa: « I principi della terra si devono con- « formare in questa età ai dettami della giustizia ».

Il Burnell, nel 1868, ha pubblicato la versione del capitolo della Parāšarasmṛti che concerne l'eredità, e della intera opera è stata fatta una edizione a Calcutta (Bibliotheca Indica) nel 1890, che comprende tre volumi.

Non ho potuto vedere, nè quindi leggere l'edizione di Bombay, della quale fa cenno il prof. Jolly.

Il Vivādaratnākara e la Parāšarasmṛti seguono, nella trattazione dei capitoli del processo, il piano medesimo e svolgono i 18 titoli di contesa, come sono accennati in Manu (Libro VIII). Degno, a questo proposito, di nota è che tanto il Vivādaratnākara, quanto la Parāšarasmṛti incomincino, nella discussione del debito che è il primo dei 18 titoli di processo, col medesimo šloka di Bṛhaspati (Bṛh., pag. 283, II, 2): « Io voglio dichiarare, per « ordine, seguendo la verità, i capitoli del processo comin- « ciando dal ricupero del debito e finendo al giuoco, e « voglio anche svolgere le sottodivisioni dei titoli di « legge » (1).

(*Continua*).

ABBREVIAZIONI.

Āp. Gaut. — Āpastamba and Gautama by Georg Bühler (Sacred Books of the East, vol. II, Oxford, 1897).

Bṛh. — Nārada-Bṛhaspati by Julius Jolly (Sacred Books of the East, vol. XXXIII, Oxford, 1889).

Col. Dig. — A Digest of Hindu Law with a commentary, by H. T. Colebrooke (Madras, 1864).

---

(1) Recht ecc., § 11, pag. 33; Hindu Law with ecc., pagg. XII, XIII, XVI; Col. Dig., pag. XVII.

Hindu Law ecc. — Hindu Law with an appendix of Mahomedan law of inheritance by Gopālchandra Sarkār (Calcutta, 1903).

Hindu Law with ecc. — Hindu Law with reference to such portions of it as concern the administration of justice in the King's courts in India, by Thomas Strange (London, 1830).

Hindu Manners ecc. — Hindu manners, customs and cerimonies, by the Abbé J. A. Dubois (Oxford, Clarendon Press, 1899).

J. P. — The Jardine Prize, an essay on the sources and development of Burmese law, by E. Forchhammer (Rangoon, 1885).

M. — The code of Manu, by Julius Jolly (London, 1887).

Mit. — Mitākṣarā (Ediz. Bombay, 1882).

Nār. — The Institutes of Nārada, by Julius Jolly (Bibl. Ind., Calcutta, 1885).

Principles ecc. — Principles and precedents of Hindu Law, by W. H. Macnaghten (Calcutta, 1829 e Madras, 1865).

Recht ecc. — Recht und Sitte, von Julius Jolly (Strassburg, 1896).

The mutual relations ecc. — The mutual relations of four castes according to the Mānavadharmaśāstram, by Edward W. Hopkins (Leipzig, 1881).

Vas. Baudh. — Vasiṣṭha and Baudhāyana, by Georg Bühler (Sacred Books of the East, vol. XIV, Oxford, 1882).

Viṣ. — The Institutes of Viṣṇu, by Julius Jolly (Bibl. Ind., Calcutta, 1881).

Viv. — Vivādacintāmaṇi (Calcutta, 1837).

Vīr. — Vīramitrodaya (Ediz. di Jībānanda Vidyāsāgara).

Vyavah. — The Vyavahāra Mayūkha (Ediz. Mandlik, Bombay, 1880).

Yājñ. — Yājñavalkya's Gesetzbuch, von dr. A. F. Stenzler (Berlin-London, 1849).

VITTORIO ROCCA.



CONTRIBUTI

ALLA CONOSCENZA DELLA LOGICA E DELLA METAFISICA INDIANE

Nota preliminare.

Il presente lavoro consiste nella traduzione di due capitoli del Ṣaḍdarçanasamuccaya di Haribhadra e del relativo commento di Guṇaratna: il cap. II, sul Naiyāyikamata, e il V, sul Vaiçeṣikamata ([1]). L'affinità fra i due sistemi, dichiarata dallo stesso Guṇaratna esplicitamente in più luoghi ([2]), mi indusse a raccogliere in un unico articolo e sotto un solo titolo la trattazione dei due sistemi, affinchè più chiare ne appaiano le somiglianze e le diversità. Le due dottrine, che differiscono sopratutto per il numero dei *pramāṇa* ([3]), e per il pre-

([1]) Il capitolo sul Nyāya va da pag. 49 a pag. 94 della mia edizione (Calcutta 1905); l'altro, è ancora sotto stampa, essendo uscito solo il primo fascicolo del testo: spero che il secondo uscirà fra breve, e che tra non molto la stampa di tutta l'opera sarà ultimata.

([2]) Ad es., pag. 50: .... *Naiyāyika-Vaiçeṣikāṇāṃ hi mithaḥ pramāṇatattvānāṃ saṃkhyābhede saty apy anyonyaṃ tattvānām antarbhāvane 'lpīyān eva bhedo jāyate.*

([3]) Due per i Vaiçeṣika (percezione e illazione), quattro per i Naiyāyika (percezione, illazione, analogia e prova orale o *çābda*). Il termine *pramāṇa* è difficile a tradursi con una sola parola: il Jacobi. (Ind. L., pag. 460), lo rende con « Mittel richtiger Erkenntniss »: forse il corrispondente più esatto sarebbe « proof », nel senso in cui adopera questo termine lo Stuart Mill.

valere della parte logica nel nyāya, e della metafisica nel vaiçeṣika erano, dagli Indiani stessi considerate unite e quasi integrantisi a vicenda, formanti come un tutto organico: il che è dimostrato anche dal fatto che i manuali seriori che dovevano servire come introduzione allo studio della filosofia, erano compilazioni fatte appunto sui testi di ambedue queste scuole (¹). Chè, se si obbiettasse che questi manuali rappresentano uno stadio ulteriore nello sviluppo delle due dottrine, una tendenza a fonderle e a sincretizzarle, si potrebbe sempre rispondere che tale operazione di sincretismo non sarebbe mai stata possibile, senza una somiglianza sostanziale delle due dottrine.

Per quanto riguarda l'importanza del commento di Guṇaratna in rapporto ai due sistemi in questione, mi pare che essa consista anzitutto nel darcene un'esposizione, sommaria sì, ma abbastanza diffusa perchè il lettore possa farsene un'idea chiara e sufficientemente compiuta. Ciò anche mi indusse a tentare l'impresa, non sempre facile e licta, di dare la versione di quei due capitoli; la quale forse non riescirà sgradita ai lettori e non del tutto inutile, ove si pensi che manca tuttora un lavoro d'insieme su quei due sistemi, sicchè ogni nuovo contributo che si rechi alla loro conoscenza, ha la sua importanza e il suo valore. Difatti, delle due monografie in proposito, l'una, quella di M. Müller (²), è ormai antiquata, poichè dopo di essa nuovi testi uscirono in luce e altri furono ottimamente editi e commentati; l'altra, del mio amatissimo Maestro H. Jacobi (³), raccoglie

---

(¹) Alludo soprattutto al T. S., alla T. K. e alla T. B.: una semplice scorsa a questi testi, basta per convincersi di quanto io asserisco.

(²) *Beiträge zur Kenntniss der Indischen Philosophie*, in ZDMG., vol. VI, 1852.

(³) *Die Indische Logik*, in « Nachricht. d. K. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen », phil.-hist. Klasse, 1901, Heft 1 (pagg. 460-84).

in poco più di venti pagine un'esposizione lucida e chiara della teoria logica presso i Naiyāyika e i Vaiçeṣika, ma tralascia naturalmente, per i limiti impostisi dall'Autore stesso, la trattazione di ogni argomento che con essa teoria non abbia a che vedere. Tale scarsezza di studi europei intorno all'argomento mi fu essa pure di incitamento a comporre questo lavoro, ove i principî fondamentali e i punti principali delle due dottrine sono esposti ordinatamente; e, quel che più importa, da un Indiano scaltrito all'uso della varia terminologia filosofica ed esperto nella conoscenza dei diversi sistemi.

Il compito mio era anzitutto di traduttore: compito certo non facile, se si considera ciò che poco sopra ho notato: la mancanza cioè di lavori d'insieme, che espongano *tutta* la teoria e ne illustrino la terminologia; e, anche, la grande scarsità di testi tradotti che possano servire di valida guida e di sicuro aiuto all'intelligenza sia della frase, sia della dottrina. Dopo i lavori e le traduzioni del Garbe e del Deussen, lo studio di un testo di Sāṃkhya e di Vedānta è reso assai più facile, e, se anche possono restarci oscuri certi particolari, l'insieme ci riesce chiaro e accessibile senza sforzi eccessivi. Per lo studio del nyāya e del vaiçeṣika invece, oltre alle scarse e non sempre esatte traduzioni e al sopra citato articolo del Jacobi — aureo per chiarezza e per acume, ma troppo breve —, i nostri aiuti più validi e più copiosi sono dati dalle tre edizioni, con note dichiarative e con commento, della Tarkabhāṣā (ed. Paranjabe) della Tarkakaumudī (ed. Dvivedi), e del Tarkasaṃgraha (ed. Athalye); — quest'ultima soprattutto è un lavoro veramente magistrale, ove non sai se sia maggiore l'acume del critico o la dottrina copiosa e sicura del commentatore: libro indispensabile a chiunque voglia iniziarsi allo studio della filosofia indiana. Ma tali testi, già notai, sono manuali; e dei *çāstra* dei Naiyāyika e dei Vaiçeṣika, sūtra e commento, non abbiamo nessuna traduzione com-

pleta ([1]). Perciò, la nostra guida più sicura è lo studio dei testi, e il cercar di capirli illustrandoli, ove sia possibile, e con le dovute cautele, l'uno con l'altro.

Questo appunto ho cercato di fare nelle note, numerose e diffuse, alla presente traduzione di Guṇaratna. Nello scriverle, ebbi un doppio fine: di raccogliere insieme nell'unità di una nota una serie di citazioni riferentisi allo stesso argomento e sparse in testi vari, offrendo così una non inutile raccolta di materiale, che illustra e integra quello fornito da Guṇaratna; e di mostrare le fonti del commento del Nostro, la quale ultima intenzione spiega perchè io, invece di indicare la sola pagina e la linea, abbia sovente riportato interi passi di testi.

Delle fonti di Guṇaratna tratterò con la dovuta ampiezza nell'introduzione all'edizione del Saḍdarçana°: qui, noterò solo che per il sistema naiyāyika si attiene soprattutto ai sūtra di Gotama e al comm. ai medesimi di Vātsyāyana; per il sistema vaiçeṣika, a Praçastapāda e alla Nyāyakandalī (ai sūtra di Kaṇāda ricorre solo di rado, forse in due o tre luoghi): anzi, la sua fedeltà a queste fonti è tale, che spesso parafrasa, o cita con varianti solo verbali ([2]), o anche addirittura intatti, interi passi di quei testi. Tali concordanze ho cercato di indicare esattamente nelle mie note, sforzandomi di ritrovare, quasi per ogni periodo e per ogni frase di Guṇaratna (specialmente nel cap. sul sistema Vaiçeṣika), il periodo o la frase corrispondente in quei testi, rifacendo così,

([1]) Non sono certo tali nè la traduzione dei sūtra di Gotama del Ballantyne (Allahabad, 1850), nè quelle dei sūtra di Kaṇāda del Gough (Benares, 1873) e del Roer (ZDMG., vol. 21 e 22).

([2]) Caratteristici certi passi nel capitolo sul sistema vaiçeṣika, che sono derivati direttamente da Praçastapāda, con varianti verbali desunte dal suo commento, la Nyāyakandalī: cfr. le note a questa traduzione, nel cap. sul vaiçeṣikamata, *passim*.

direi quasi, a rovescio, la strada che egli dovette percorrere per raccogliere il materiale del suo commento: fatica non piccola e non lieve, ma che quasi sempre mi ha ricondotto con sicurezza alla fonte prima da cui derivò il Nostro la sua trattazione. Un'ultima osservazione intorno alle note da me aggiunte al testo. In parecchie di esse il lettore troverà citati testi posteriori a Guṇaratna, oltre agli altri anteriori a lui che ne furono fonti probabili; questi tuttavia precedono nell'ordine della citazione, a quelli: che sono addotti a fine di raffronto e di illustrazione, e come aggiunta di materiale.

Chi legga, anche alla sfuggita, il presente lavoro, non potrà a meno di esser colpito da due cose: l'assoluta obbiettività dell'esposizione di Guṇaratna, e il metodo con cui essa è condotta. Chè, se anche quest'ultimo pregio va attribuito al modo come Haribhadra dispose i suoi sūtra, che diedero a Guṇaratna la traccia e il motivo della sua dotta elaborazione, è tuttavia in parte tutto proprio del commentatore, in quanto egli comincia la trattazione dei singoli sistemi con brevi ma preziose notizie storiche e descrittive, e la chiude con una specie di appendice ove espone ciò che gli pare ommesso da Haribhadra, ed enumera i testi fondamentali del sistema trattato. Questo è un altro dei meriti per cui non esito a ritenere il Ṣaḍdarçana°, — dovrei anzi dire il comm. a esso di Guṇaratna, — una fonte per la filosofia indiana più importante e più utile del Sarvadarçanasaṃgraha di Mādhava.

Quando già da alcuni mesi era uscito il primo fascicolo della mia edizione del Ṣaḍdarçana°, mi giunse una edizione del testo di Haribhadra con comm. di Maṇibhadra curata dal Paṇḍit Dāmodara Lāl Gosvāmi ( ), che mi sarebbe stata di valido aiuto nel curare l'edizione del testo del primo fascicolo. Di tale edizione discorrerò a lungo

(¹) Nelle Chowkhambā Sanskṛit Series, n. 95. Un fascicolo di pag. 4, 77, 10, 4.

nell'introduzione alla mia edizione del Ṣaḍdarçana°: qui farò due osservazioni sole. La prima riguarda il testo di Haribhadra seguito da Maṇibradra; ed è, che questi si attiene a una recensione dei sūtra diversa da quella ammessa da Guṇaratna, il quale certo la conobbe, perchè le varianti che egli cita concordano col testo di Maṇibhadra: vedansi le note ai luoghi relativi in questo lavoro (¹). La seconda riguarda il commento stesso di Maṇibhadra: esso è il medesimo di quello contenuto nei Mss. D e E da me usati (²), e appare un estratto di quello di Guṇaratna, che in certi passi riproduce, in certi altri riassume per modo, che l'ampia e nutrita esposizione del Nostro è ridotta a meno che un terzo.

Bologna, agosto 1906.

LUIGI SUALI.

(¹) In un punto anzi (çloka 19, v. pag. 38, nota 2), mi sembra lecito di correggere il testo di Maṇibhadra nell'edizione citata, in base ai dati fornitici da Guṇaratna.

(²) Vedi Ṣaḍdarçana°, Preliminary notice.

ABBREVIAZIONI

Athalye. — Con questo nome cito le note dell'Athalye alla sua ediz. del T. S. (pagg. 69-378).

B. P. — Bhāṣāpariccheda, ediz. Bibliotheca Indica.

G. S. — Nyāyasūtra di Gotama, ediz. Bibl. Ind.

Jacobi, Ind. L. — Die Indische Logik, von H. Jacobi, in « Nachricht. d. K. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen », phil.-hist. Klasse, 1901; Heft. 1. (pag. 460-84).

N. K. — Nyāyakoça, di Bhīmācārya, 2ª ediz. Benares 1893.

N. S. B. — Nyāyāsūtrabhāṣya di Vātsyāyana, ediz. Bibl. Ind.

N. S. V. — Nyāyasūtravṛtti di Viçvanātha, ediz. Bibl. Ind.

N. Vārt. — Nyāyavārttika, di Uddyotakāra, ediz. Bibl. Ind.

Nīl. — Nīlakaṇṭhī, ipercommentario di Nīlakaṇṭha a T. D., Bombay 1903.

Nyā. K. — Nyāyakandalī di Çrīdhara, Vizianagram S. S. N.° 6.

Pra. B. — The Bhāṣya of Praçastapāda, Vizianagram S. S. N.° 6.

Sarva. D. S. — Sarvadarçanasaṃgraha. Cito l'edizione curata da Jībānandavidyāsāgara, Calcutta 1889, perchè l'ediz. nella Bibl. Ind. non mi è stata accessibile.

Siddh. M. — Siddhāntamuktāvalī, ediz. Bibl. Ind.

T. B. — Tarkabhāṣā, ediz. Paranjabe, Poona 1894.

T. D. — Tarkadīpikā, ediz. Athalye, insieme con T. S.

T. K. — Tarkakaumudī, ediz. Dvivedi, Bombay 1886.

T. S. — Tarkasaṃgraha, ediz. Athalye, Bombay 1897.

V. S. — Vaiçeṣikasūtra di Kaṇāda.

V. S. Up. — Vaiçeṣikasūtra-upaskāra di Çaṅkaramiçra.

V. S. Vi. — Vaiçeṣikasūtra-vivṛtti di Tarkapañcānana.

Viveka-V. — Vivekavilāsa: i paragrafi riguardanti i sistemi filosofici, pubblicati da Bhandarkar, Report 1883-84, pagg. 458-63.

I.

SISTEMA NAIYĀYIKA.

Ora nel principio si espongono il liṅga etc. propri dei Naiyāyika, chiamati con altro nome Yauga. Essi portano un bastone, come vestito un pezzo di stoffa che basta a coprir loro le pudenda, si coprono con un piccolo mantello, tengono la treccia ascetica *(jaṭā)*, si cospargono di cenere, si cingono con lo *yajñopavīta*, si servono delle mani come di una ciotola per attinger acqua, si nutrono di cibi che non solletichino il gusto. Per lo più vivono nelle foreste, a pie' di un albero, e recano con sè una zucca; si nutrono di bulbi, di radici e di frutti, sono osservanti dei doveri dell'ospitalità, e sono ammogliati: [tuttavia] i migliori tra essi non hanno moglie. Sono dediti alle cerimonie del *pañcāgni*, e portano su la mano, nella treccia etc., il *prāṇaliṅga*. Quando hanno raggiunto il supremo grado della loro ascesi vanno nudi. Costoro al mattino, dopo essersi puliti i denti, i piedi etc., facendo la loro preghiera a Çiva, si aspergono tre e tre volte il corpo con cenere. Nel sacrificare, inchinandosi, con le mani giunte sul capo dicono: « Oṃ! Onore a Çiva! », a cui il maestro risponde allo stesso modo: « Onore a Çiva ». Nella loro assemblea essi dicono così:

Colui che, dopo di avere per lo spazio di dodici anni seguita la dottrina çivaitica, giunge a liberarsi (*muñcati*), sia anche schiavo o schiava, perviene al nirvāṇa.

Il loro dio è Īçvara, onnisciente, causa della creazione e della distruzione, il quale ha avuto le seguenti diciotto incarnazioni: 1. Nakuli; 2. Çoṣyakauçika; 3. Gārgya; 4. Maitrī;

5. Akauruṣa; 6. Īçāna; 7. Pāragārgya; 8. Kapilāṇḍa; 9. Manuṣyaka; 10. Kuçika; 11. Atri; 12. Piṅgala; 13. Puṣpaka; 14. Vṛhadārya; 15. Agasti; 16. Saṃtāna; 17. Rāçīkara; 18. Vidyāguru. Questi sono i profeti che debbono essere da loro onorati; e dai testi della loro legge si può apprendere il genere delle pratiche religiose e del culto [che i Naiyāyika tributano] loro. In tutti i loro tīrtha i Bharaṭa son quelli che compiono i servigi divini ([1]). I più eccellenti [tra essi] non sono tenuti a rendere onore agli Dei.

Quelli tra essi che sono ortodossi adducono il seguente passo in versi della loro Mīmāṃsakā:

1. Noi pratichiamo come fu professato dall'antico Muni ([2]) il culto ([3]) di Īçvara, cosiffatto, che in esso non si trova nè la Gaṅgā (*Svardhunī*), nè serpi, nè corona di teschi, nè fasi lunari, nè Pārvatī, nè treccie ascetiche, nè cenere, nè alcun'altra cosa di simile.

2. Egli (*i. e.* l'antico Muni) è degno di essere venerato dai [veri] asceti; il moderno invece è solo dedito ai piaceri, e su di lui meditando, a lui rendono onore quelli che sono avidi di regno e di altre felicità [materiali].

Ed essi dicono anche, nel loro « Yogaçāstra »:

3. Ricordando colui che è privo di passioni, l'asceta diviene egli pure privo di passioni; se uno medita su colui che è fornito di passioni, le passioni di questi prendon posto anche in lui.

4. Con qualunque condizione d'animo egli si metta in unione, il *yantravāhaka* finisce per immedesimarsela, a somiglianza di una perla che può assumere svariati colori ([4]).

([1]) Testo: *teṣāṃ sarvatīrtheṣu Bharaṭā eva pūjakāḥ.*

([2]) Leggasi, nel testo, *purāṇamuni°* invece di *purāṇaṃ muni°*.

([3]) *°çīlitam,* voce che manca al P. W., ma che l'Apte nel suo dizionario traduce con « pratice, conduct. »

([4]) *Yantra* è « an amulet, a mystical or astronomical diagram used as an amulet » (Apte). Si offre anche come acconcia la emendazione in *mantra°*, ma vi si oppongono i Mss.

Tutte queste particolarità [che riguardano il] liṅga, il vestimento, la divinità etc. debbono riferirsi anche al sistema vaiçeṣika, perchè, sebbene tra i Naiyāyika e i Vaiçeṣika vi sia dissenso quanto al numero dei *pramāṇa*, tuttavia, essendo i principi dell'un sistema contenuti anche nell'altro, essi differiscono di poco tra loro (¹). Perciò in massima parte essi si assomigliano quanto alla dottrina, e ricevono, gli uni e gli altri, la denominazione di *tapasvin* (asceti).

Essi si dividono in quattro scuole, Çaiva etc. Dicesi difatti:

1. Gli asceti che portano una ciotola (*ādhāra*, lett. recipiente), [che si tingono di] cenere, che recano un lembo di stoffa, la treccia e il sacro cordone, sono quadripartiti, a seconda delle regole di condotta proprie a ciascuno di loro.

2. I Çaiva, i Pāçupata e i Mahāvratadhara — e quarti i Kālamukha: tali sono le principali sette di questi asceti (²).

Altre suddivisioni secondarie sono: Bharaṭa, Bhaktara, Laiṅgika, Tāpasa etc. I Bharaṭa etc., nell'assumere i voti non hanno restrizioni di caste, brāhmano etc.: colui che [ripone] in Çiva la propria devozione, può prendere i voti quale Bharaṭa etc. Tuttavia nei testi i Naiyāyika si chiamano Çivaiti perchè tributano costantemente venerazione a Çiva; e [per una ragione analoga] si chiamano Pāçupata i Vaiçeṣika; e perciò il sistema dei primi si chiama Çaiva e quello dei secondi Pāçupata.

(¹) Cfr. Viveka-V. (Bhandarkar, Report for 1883-84 p. 461):

nyāye ṣoḍaçatattvī syāt ṣaṭtattvī cā viçeṣike || 76 ||
anyonyatattvāntarbhāvād dvayor bhedo'sti nāsti vā |

(²) Questo verso ricorre anche nel Viveka-V. di Jinadatta (Bhandarkar, Report for 1883-84, p. 463, l. 4-5). Non mi è tuttavia possibile, almeno per ora, di dire se Guṇaratna abbia tolto la citazione da Jinadatta, o se ambedue risalgano a una fonte comune. Secondo Bhandarkar, l. c. p. 156, Jinadatta « lived in the first half of the 13th century of the Christian era ».

Questo è stato qui esposto da me, secondo quanto ho visto e udito. Questo o quel particolare [più preciso intorno alle due scuole] si può conoscere dai loro testi.

Ora [l'autore] espone il riassunto già prima promesso del sistema naiyāyika:

13. *Nel sistema di Akṣapāda* (¹), *Çiva è la divinità, autore della creazione e della distruzione, onnivadente, eterno, unico, onnisciente, sottostrato di eterna intelligenza* (²).

Siccome il testo fondamentale del sistema naiyāyika è stato composto da un antico maestro di nome Akṣapāda, così i Naiyāyika si chiamano Ākṣapāda, e il loro sistema « sistema *ākṣapāda* ». In questo sistema di Akṣapāda, Çiva è il dio supremo. *Sṛṣṭi* significa creazione del mondo immobile e semovente; *saṃhāra* la sua distruzione. In composto dvandva [risulta la parola] *sṛṣṭisaṃhārau*. [E Çiva dicesi] autore della creazione e della distruzione perchè compie l'una e l'altra con la inconcepibile grandezza della sua potenza. Siccome l'innumerevole schiera di creature che si produce ininterrottamente nella formazione dell'intera creazione, non potrebbe trovar posto neppur nel trimundio, perciò [vi dev'essere] una causa di distruzione come [ve n'è una] di creazione. E, in forma di sillogismo, i Çivaiti dicono così: la terra, le montagne, la luna, il sole, l'oceano etc. presuppongono l'esistenza

(¹) I miei Mss., compresi i quattro del commento di Guṇaratna, leggono Akṣapāda, invece di Ākṣapāda, come ha il testo di Maṇibhadra, e come sarebbe meglio leggere, anche in conformità al comm. del Nostro.

(²) Cfr. Viveka-V. (Bhandarkar l. c. p. 461)

.... *Çivo devo nityaḥ sṛṣṭyādikārakaḥ* || 77 ||

di un essere intelligente, perchè sono effetti. Tutto ciò che è effetto è preceduto da un fattore intelligente, ad esempio una pentola. [Tutto] ciò è effetto: dunque è preceduto da un fattore intelligente. E quegli che è il creatore intelligente di tutto ciò, è appunto Dio. Così è il ragionamento, in forma positiva. [Esponendo poi questo sillogismo] in forma negativa, [si direbbe: « tutto ciò che non è preceduto da un fattore intelligente, non può neppure essere effetto,] ad es. il cielo (*gagana*) (1).

E la ragione (*hetu*) non è irreale (*asiddha*) (2), perchè la dimostrazione che il mondo è effetto risulta chiara da ciò, che la terra, i monti etc. si producono ciascuno dal complesso delle proprie cause (3), e sono composti di parti. E nemmeno è contraria (*viruddha*) o insufficiente (*anaikāntika*), in quanto che non si può riferire a nessuno degli esempi contrari; — nè [può dirsi che sia] *kālātyayāpadiṣṭa*, perchè essa si riferisce a un soggetto il cui attributo da dimostrare non è contraddetto nè dall'esperienza nè dalla tradizione. E neppure è inconcludente (*prakaraṇasama*), perchè non può levarsi una contro-illazione nota per la sua attitudine a stabilire l'essenza di un oggetto contrapposto [al nostro]. Ma alcuno potrebbe obbiettare: come mai non è questa ragione inconcludente, poichè è possibile che abbia luogo una contro-illazione di questo genere: « Dio non può essere il fattore della creazione e della distruzione, perchè è sfornito di corpo, come uno la cui

(1) Testo: *vyatireke gaganam*; con le quali parole il Comm. esprime in riassunto la forma negativa in cui si può convertire il ragionamento di forma puramente positiva esposto a dimostrare l'esistenza di un Dio creatore. Per la regola logica di tale conversione, vedi T. K. pag. 12, l. 11-13.

(2) Di questo e degli altri termini qui usati, vedi le definizioni al principio del comm. allo çloka 31, p. 79-80 del testo, e p. 57 e segg. di questo articolo.

(3) *Sva-sva-kāraṇa-kalāpa*, ove *kāraṇa-kalāpa* è da intendersi come equivalente di *sāmagrī*.

anima ha raggiunto la liberazione finale »? A ciò si risponde: in questa tua illazione, tu devi ammettere che Dio, il quale forma il soggetto che tu vuoi dimostrare, è, noto, o non è noto. Se non è noto, ne consegue che la ragione da te escogitata ha il difetto di essere *āçrayāsiddha* ([1]). Se è noto, allora perchè mai non potrebbe, con la stessa prova per cui è noto, esser dichiarato anche fornito di un corpo creato da lui stesso? E allora, perchè dirlo incorporeo? Perciò la nostra ragione (*hetu*) non pecca per essere inconcludente, e quindi è giusto di dire che Çiva è il fattore della creazione e della distruzione.

Onnivadente significa che penetra per tutto l'universo, come l'etere, perchè, se risiedesse in un solo luogo determinato, ne risulterebbe che egli non potrebbe in maniera adeguata procedere alla creazione di ciascuno degli obbietti che non si trovassero in quel dato luogo [in cui egli risiede]. Difatti un pentolaio che sia in un sol posto, non può accingersi a fabbricare una pentola ecc. che sia troppo lontana da lui. Perciò [Dio] è onnivadente.

[Ora spieghiamo le parole del testo] *nityaikasarvajña*. In questo composto sono riuniti tre epiteti; e si deve intendere che [Çiva] è eterno, unico e onnisciente. Tra questi, « eterno »

([1]) « *Āçrayāsiddha* is defined as *pakṣatāvacchedakābhāvavatpakṣakaḥ*, that-is, « a hetu the *subject* or *place* [*pakṣa*] of which is devoid of the distinctive character of the supposed *pakṣa* ». Thus in the example « a sky-lotus is fragrant, because it is a lotus », the reasoning would be correct if the *pakṣa* sky-lotus had been a real thing; but being only an imaginary thing, it is devoid of the essence of the supposed *pakṣa*, namely, *gaganīyatva*. Here the *pakṣa* is not *aravinda* simply, but *gaganīyatvaviçiṣṭa* or *gaganīyatvāvacchinna aravinda*, and hence the *pakṣatāvacchedaka* or the essence of *pakṣatā* is *gaganīyatva* which never exists on an *aravinda*. In this case being misled by the metaphorical application of the word *aravinda* to *gaganāravinda*, we attribute the qualities of a real lotus to a fictitious thing, the existence of which is quite hypothetical or unproved ». (Athalye, p. 309).

significa non soggetto a trasmigrazione, non nato, sempre uguale a sè stesso, assoluto. Se Dio non fosse eterno, ne deriverebbe che sarebbe [egli] creato, in quanto che sarebbe connesso al nascere, dipendente alla sua volta da un altro; poichè chiamasi creato un ente al cui prodursi si richiede un altro come strumento. E se il fattore del mondo fosse creato, egli dovrebbe esistere per causa di un altro creatore, perchè non sarebbe eterno; e questo secondo creatore dovrebbe esistere per opera di un terzo; e in questo modo si avrebbe un regresso *ad infinitum* impossibile a eliminarsi (1). Perciò si deve ammettere che egli sia appunto eterno. Inoltre, bisogna concepirlo, non solo eterno, ma unico, cioè tale che non ne esista altri pari a lui, perchè, ammettendo in più d'uno la facoltà di creare l'universo, tutto sarebbe in disordine, poichè nella varia creazione di ciascun oggetto ognuno applicherebbe il proprio criterio, diverso in ognuno. Perciò è giusto l'epiteto di « unico ». Oltre ad esser « uno » egli è anche « onnisciente », cioè conosce tutti gli oggetti nella loro universalità, perchè, se egli non fosse onnisciente, gli sarebbe difficile di creare in giusta maniera le cose, perchè non potrebbe congiungere il complesso delle cause [necessarie alla formazione di un oggetto] con gli atomi e le molecole sparse e diffuse per il mondo, il che è necessario all'oggetto che egli vuol creare (2). Al contrario, essendo onnisciente, egli non può violare mai l'ordine regolare, in quanto che crea gli oggetti conformandosi al complesso delle cause connesse e adeguate di tutte le creature viventi e assegna il godimento della beatitudine o della pena del paradiso o dell'inferno, deducendolo dalle colpe o dai

(1) Il testo, tradotto letteralmente, dice: « si avrebbe un fiume di regressi *ad infinitum*, difficile da passare ».

(2) Il passo non è facile a tradurre. Alla fine del composto, si ha °*mīlanākṣamatayā*, ove *mīlana* deriva da √*mīl* ma come uguale a √*mil* (vedi P. W. s. v.),



meriti accumulati da ciascuno. Dicono difatti i suoi adoratori:

1. Colui che è signore del mondo ha scienza a cui nulla resiste e indifferenza, e anche ha onnipotenza e virtù assoluta: [questi sono i suoi] quattro attributi innati in lui.

2. L'uomo (*jantu*) ignorante e non padrone nè della propria felicità nè della propria infelicità, va al paradiso o all'inferno, [secondo che vi è] mandato da Īçvara [1].

Ovvero, *nityaikasarvajña* va spiegato come un solo epiteto. [Esso significa]: onnisciente unico, cioè senza secondo, in eterno, cioè sempre. Con ciò si vuol dire che all'infuori di Dio, unico onnisciente ab eterno, non vi è in alcun tempo un altro onnisciente. Siccome le nozioni degli asceti, che sono diversi da Dio, si riferiscono a ogni altro oggetto soprasensibile, ma non conoscono il proprio Io, perciò, come mai potrebbe dirsi che essi sono onniscienti?

[Ora spieghiamo l'espressione] *nityabuddhisamāçrayaḥ*. [Essa significa] sede dell'intelligenza, o scienza, eterna, perchè un ente fornito di intelletto transeunte non potrebbe essere Dio, per ciò, che egli non sarebbe il massimo creatore, dipendendo come effetto da un altro. Di tali attributi è fornito il dio Çiva nel sistema dei Naiyāyika.

Ora, desiderando di esporre i principi fondamentali [professati] in questo sistema, [Haribhadra] ne dice anzitutto il numero e i nomi.

14. *Tri sedici sono le categorie,* pramāṇa *etc.; cioè* pramāṇa, prameya, saṃçaya, prayojana,

15. dṛṣṭānta, siddhānta, avayavāḥ, tarka, nirṇaya, vāda, jalpa, vitaṇḍa, hetvābhāsāḥ, chalāni,

[1] Questa strofa si ritrova anche in Bhodicaryāvatārapañjikā, IX (L. de la Vallée Poussin).

16. jātayaḥ, nigrahasthānāni: *tali essi sono nella loro enumerazione* ([1]). *Tra questi, il* pramāṇa *è la causa della percezione, ed è quadripartito:*

Qui si ha il gruppo di tre strofe chiamato *viçeṣaka* — Commento — « Ivi » (*amutra*), cioè in questo sistema naiyāyikadicui ora si tratta, sedici sono le categorie, *pramāṇa*, etc., cioè *pramāṇa*, *prameya* e gli altri. « Cioè » (*tad yathā*) è usato per [introdurre] uno schiarimento: « il *pramāṇa*, etc. ».

1. Chiamasi *pramāṇa* (prova) o causa produttrice della nozione, quella da cui si produce la nozione, o percezione o conclusione logica. In base all'etimologia, chiamasi *pramāṇa* ciò per mezzo del quale si misura (*pramīyate*), si origina la nozione. Ciò che produce nozione può essere di due specie: non intelligente, e nozione. Non intelligenti [sono] il suono, il segno caratteristico, una lampada, il contatto tra gli organi dei sensi e i loro oggetti, etc.; [e] sono prova, perchè producono nozione. Anche ciò che serve di strumento al generarsi di un'altra nozione, è prova, perchè produce nozione. Ciò che non produce nozione può essere effetto della prova, ma non la prova.

2. *Prameya* (ciò che deve esser conosciuto) chiamasi l'oggetto che deve essere colto per mezzo della nozione prodotta dal *pramāṇa* ([2]).

3. « Dubbio » (*saṃçaya*) dicesi una cognizione (*pratīti*) ondeggiante (*dolayamānā*) ([3]). — La parola *ca* ripetuta tre volte ha lo scopo di congiungere tra loro i termini *pramāṇa* etc.

4. Il « fine » (*prayojana*) è la conseguenza che si desidera, cioè che si vuol stabilire ([4]).

([1]) Cfr. Viveka-V. 79-80 (Bhandarkar, l. c., pagg. 461-62).

([2]) Cfr. N. S. B. a G. S., I, 1, 1: *yo'rthaḥ* (*tattvataḥ*) *pratīyate tat prameyam*.

([3]) Cfr. per una definizione più comprensiva e per più ampi particolari, G. S., I, 1, 23, e N. S. B. ad loc.

([4]) Cfr. pagg. 47-48. Tra le definizioni citate in N. K. pagg. 526-27 quella che più si avvicina a quella data dal Nostro, è di Dinakari, moderna del resto: *sādhyatayecchāriṣayaḥ*.

5. *Dṛṣṭānta* dicesi un esempio ammesso da colui che parla e da colui che contraddice (¹). — *Api* è usato come congiunzione, *atha* per esprimere una successione immediata.

6. « Principio » (*siddhānta*) [può essere di varie specie, a seconda che] è ammesso dai testi di tutti i sistemi, etc. (²).

7. « Membri » (*avayavāḥ*) sono le parti di una illazione: soggetto (*pakṣa*) etc. (³).

8. *Tarka* è il concetto che si ha di un attributo positivo, dopo un dubbio, come quando ad es. si dice: là non può esservi se non un palo (⁴).

9. E quando si determina « questo è un palo » si ha la certezza (*nirṇaya*) (⁵). — [I due termini sono riuniti] in un composta dvandva: *tarkanirṇayau*.

10. Discussione (*vāda*) è il discorrere insieme col maestro per venire in chiaro della verità (⁶).

11. Diatriba (*jalpa*) dicesi il conversare con un altro, con desiderio di vincerlo (⁷).

12. Cavillo (*vitaṇḍā*) è null'altro che un cianciare, senza aver esaminato la realtà dell'oggetto (⁸).

13. Ragioni illusorie (*hetvabhāsāḥ*) o ragioni imperfette son quelle che paion ragioni [e non lo sono], ossia quelle che non sono ragioni perfette (⁹).

14. Le frodi (*chalāni*) sono quelle per cui si solleva un dubbio intorno al senso, [facendo così] opposizione a ciò che un altro dice (¹⁰).

---

(1) Cfr. pagg. 48-49.
(2) Cfr. pagg. 49-50.
(3) V. pagg. 51-52.
(4) V. pag. 52.
(5) V. pag. 53.
(6) V. pag. 54.
(7) V. pag. 54; pag. 56.
(8) V. pag. 54; pag. 57.
(9) V. pagg. 57-59.
(10) V. pagg. 60-61.

15. Futilità (*jātayaḥ*) sono critiche insussistenti ([1]).

16. *Nigrahasthāna* sono quelli per cui, una volta enunciati, colui che parla resta sconfitto ([2]).

Di questi, cioè or or detti *pramāṇa* etc. così (*evam* = *ittham*) è la esposizione, cioè la descrizione del loro vero essere.

Ora, desiderando anzitutto di esporre il *pramāṇa*, ne dice per prima cosa il carattere generale e il numero, con le parole « il *pramāṇa* è la causa della percezione dell'oggetto ». « Percezione dell'oggetto » è la percezione, o nozione dell'oggetto che deve essere colto, sia esterno, come colonna, brocca, loto etc., sia interno, come scienza, felicità, etc. In forza del principio che « dal commento deve risultare l'intelligenza delle particolarità [della cosa commentata] », [l'espressione] « percezione dell'oggetto » va intesa, non nel senso di percezione pura e semplice, ma come non-erronea, sfornita di espressione verbale, e avente carattere di determinatezza. Ciò che nè è causa, o fattore, è ([3]) *pramāṇa*. La percezione dell'oggetto è d'altra parte l'effetto del *pramāṇa*. Il senso del passo è il seguente: il complesso delle cause (*sāmagrī*), il quale produce la percezione dell'oggetto contraddistinta dagli attributi di essere non-erronea etc., ovvero una parte di esso, ad es., l'occhio, una lampada, il pensiero, etc., sia intelligente (*bodharūpa*) oppure no, è prova (*pramāṇa*) perchè è *sādhakatama* ([4]). E il fatto di esserne produttore costituisce la sua qualità di prova; il suo risultato è la percezione dell'oggetto, la quale si produce da essa. Ciò, per cui si verifica tale percezione, contraddistinta nei singoli casi dal

([1]) V. pagg. 61-74.

([2]) V. pagg. 74-85.

([3]) Il testo ha veramente *syād bhavet*, perchè col secondo vocabolo si vuole spiegare il primo, che è quello usato nel testo di Haribhadra.

([4]) Mantengo, qui e altrove, la parola sanscrita, che risparmia una lunga frase: *sādhakatama* (cfr. Pāṇini, I, 4, 42, *sādhakatamaṃ karaṇam*) dicesi ciò che « unumgänglich dazu nötig ist, die Sache zu stande zu bringen » (Jacobi).

fatto di generarsi o dai sensi o da un segno caratteristico (*liṅga*) etc., — dicesi carattere particolare del *pramāṇa*, [a seconda che questo è, nei singoli casi] percezione sensoria [o illazione, o analogia o prova orale] (1). Solo, non bisogna riferire alla prova orale (*çābda*) l'attributo di « inesprimibile con parole » (*avyapadeçya*) perchè essa, in quanto si genera dal suono, si esprime a parole.

Ora, dice le suddivisioni del *pramāṇa:* « esso è di quattro specie ». « Esso », cioè *pramāṇa*, « è di quattro specie », cioè ha quattro suddivisioni.

Ora, ne espone la quadruplice partizione:

17. *percezione sensoria e illazione, analogia e prova orale. Tra queste, [quella] nozione che è prodotta dal contatto tra gli organi dei sensi e i loro oggetti, che è esente da errore,*

18. *fornita di determinazione e sprovvista di espressione verbale, [prende nome di] percezione sensoria. La illazione poi, che è preceduta da essa (i. e. percezione sensoria), può essere di tre specie:*

19. pūrvavat, çeṣavat *e* sāmānyatodṛṣṭa (2). *La prima di queste dicesi quella illazione nella quale dalla causa si deduce l'effetto.*

Pratyakṣa (percezione sensoria) è quanto dire *adhyakṣa*: illazione (*anumāna*) e ciò che è fornito di un segno caratteristico. La parola « e » (*ca*) ha valore copulativo. *Upamāna* (analogia) è lo stesso che *upamiti*. Siccome la parola *tathā* ha valore copulativo, [la frase « come pure la prova orale » (*çābdikam tathā*, çloka 17) corrisponde all'altra] « e la prova

(1) Con le parole chiuse tra parentesi traduco, per chiarezza l'°*ādi*° del testo, che si riferisce evidentemente agli altri tre *pramāṇa*.

(2) Il testo ha *dṛṣṭaṃ sāmānyatas*, espressione in tutto corrispondente all'altra più di solito usata e da me adottata nella traduzione.

orale ». *Çābdika* è derivato da *çabda*, e significa « tradizione » (*āgama*). Tale è il senso letterale.

Ora, [l'autore] dà la definizione della percezione sensoria (*pratyakṣa*), con le parole *tatrendriyārtha* etc. Colà (*tatra*) significa che tra questi mezzi di prova si espone per prima la percezione sensoria. Il sūtra composto da Akṣapāda che ad esso si riferisce, è il seguente:

« Percezione sensoria è una nozione prodotta dal contatto tra gli organi dei sensi e i loro oggetti, esente da errore, fornita di determinazione, non passibile di espressione verbale » (1).

Organo sensorio (*indriya*) è l'occhio, primo, e gli altri, fino al *manas*, ultimo; il suo oggetto, che deve essere conosciuto [per mezzo suo,] dicesi oggetto dei sensi, ed è una cosa come colore e simili, che rientra nel dominio dei sensi, in forza della sentenza « suoi oggetti sono il colore etc. ». Il contatto, o l'unione, con esso, è come dire il pervenire [all'oggetto,] dell'organo sensorio, qualche cosa come « congiungimento ». Tale contatto è di sei specie:

1) *saṃyoga* — di una sostanza con un organo sensorio;

2) *saṃyuktasamavāya* — delle qualità come colore etc., perchè esse sono inerenti alla sostanza;

3) *saṃyuktasamavetasamavāya* — nelle condizioni di « esser colore » etc., che sono inerenti alle qualità;

4) *samavāya* — nel suono, perchè esso, in quanto è udito, è determinato appartenente all'etere, e quindi il suono è inerente all'etere perchè ne è qualità;

5) *samavetasamavāya* — nell' « esser suono », in quanto che tale condizione è inerente al suono;

6) *viçeṣaṇaviçeṣyabhāva* (relazione tra soggetto e predicato) — per ciò che riguarda l'inerenza (*samavāya*) e la negazione (*abhāva*). Negli oggetti forniti di uno dei cinque contatti sopra descritti, la inerenza o la assenza di un og-

(1) G. S., I, 1, 4.

getto visibile, come brocca etc., che prima erano predicato, divengono [in questa sesta forma] soggetto, in questo modo: — « i fili ineriscono col tessuto »; « il tessuto inerisce coi fili »; « il suolo è senza brocca »; « qui sul suolo non v'è brocca ».

Tale è, nelle sue sei suddivisioni, questo contatto [tra gli organi e gli oggetti dei sensi].

Alcuno potrebbe qui osservare, che basterebbe dire *nikarṣa*, e che quindi la espressione *saṃ* è superflua. Tale non è il nostro parere, perchè la espressione data dalla parola *saṃ* serve a far comprendere questo contatto insieme con tutte le sue sei suddivisioni. Tale contatto appunto nelle sue sei suddivisioni è la causa efficiente nel produrre la nozione, e non il solo *saṃyoga* o il solo *saṃyukta* etc.: questo è quanto si ricava dalla espressione *saṃ*.

Prodotto (*utpanna*), ossia generato (*jāta*) dal contatto tra gli organi dei sensi e gli oggetti. L'espressione [che indica l'idea di] produzione, sta a denotare la qualità di esser fornito di un fattore. Il senso del passo è il seguente: l'organo dei sensi si congiunge d'appresso (*naikaṭyāt*) con l'oggetto, e dal contatto tra l'oggetto e l'organo si produce la nozione. Dicesi difatti:

> L'anima entra in contatto con il senso interno (*manas*), il senso interno con l'organo sensorio, l'organo sensorio con il suo oggetto: tale è questa rapida successione (1).
>
> Questa è l'unione — che vi è di irraggiungibile per il *manas*? —: dove il *manas* si aggira, ivi pure è presente l'anima (2).

La espressione « nozione » (*jñāna*) ha per fine di escludere il piacere etc., perchè questi non sono nozione. La differenza tra la nozione da una parte, e il piacere etc. dall'altra, risulta stabilita per evidenza sensoria da ciò, che il piacere etc.,

(1) Guṇaratna legge *krama eṣa çīghraḥ;* Maṇibhadra (pag. 15, l. 6) *krama eṣa çīghram.*

(2) Il verso è citato anche da Maṇibhadra, pag. 15, l. 7-8.

dei quali l'intima natura è costituita dalla gioia etc., si percepiscono come oggetti (¹); la nozione invece, che ha per sua essenza la comprensione dell'obbietto, si apprende in quanto è mezzo di percezione.

Avyapadeçya [dicesi questa nozione, perchè] sfornita dell'idea astratta di nome; se vi fosse [tale] idea di nome, essa sarebbe prova orale (*çābda*). Se [nel sūtra] non fosse espressa la parola *avyapadeçya*, [si potrebbe intendervi espressa] la parola *vyapadeça*, ossia *çabda* (suono); e quella nozione che è prodotta da ambedue [questi fattori, cioè] esso suono, e il contatto tra gli oggetti e gli organi dei sensi, verrebbe ad essere effetto della evidenza sensoria (*adhyakṣa*): — per escludere [la possibilità di una tale interpretazione] si è aggiunta [nel sūtra] la parola *avyapadeçya*. Il senso è il seguente: quella nozione che si percepisce essendo prodotta in un determinato momento, quando, dato l'intermediario dell'occhio e della parola « vacca » si dice « questa è una vacca », è ritenuta *çābda*, e non già evidenza sensoria, perchè, pur generandosi da ambedue questi elementi, il suono e gli organi sensori, in essa predomina [l'elemento] « suono » perchè esso ha una parte prevalente [nella formazione di tale nozione].

La parola *avyabhicārin* è aggiunta per escludere la nozione, pure prodotta dai sensi, dell'acqua etc. che si vede nella fata morgana, o il credere che nella valva dell'ostrica vi sia dell'argento, etc. Dicesi falsa (*vyabhicārin*) quella nozione che ha come suo contenuto qualche cosa che non corrisponde all'oggetto che essa richiama; in contrapposto a essa dicesi vera (*a-vyabhicārin*) una nozione, se ha come contenuto ciò che essa richiama (²).

Chiamasi determinazione (*vyavasāya*) o specificazione, ciò per cui si determina. Dicesi « fornito di determinazione » ciò

(¹) Leggi nel testo (pag. 58, l. 7) *grāhyatayānu°* pro *grāhatayānu°*.

(²) N. S. B. (pag. 12, l. 3-4): *yad atasmiṃs tad iti tad vyabhicāri, yat tu tasmiṃs tad iti tad avyabhicāri pratyakṣam iti*, — passo introdotto da Guṇa° nel luogo presente, con poche varianti verbali.

che si produce da una specificazione; ovvero, tale frase significa « fornito di certezza ». Con questo attributo si vuol dire che la nozione consistente in un dubbio (*saṃçaya*) perchè dipende da un molteplice significato della parola e perchè non è esattamente determinata, non è effetto della percezione sensoria.

Si potrebbe obbiettare che, anche così, la parola « nozione » è superflua [nel sūtra] perchè si può dedurre dagli ultimi due epiteti [di *avyabhicārin* e *vyavasāyātmaka*]. Ma ciò non è, perchè tale parola serve a fissare il soggetto [fornito di quegli attributi], e il soggetto espresso (*upātta*) con la parola « nozione » è contraddistinto dagli attributi di prodursi dal contatto degli organi sensori con gli oggetti, etc.; altrimenti, mancando il soggetto, relativamente a che cosa, le parole in questione indicherebbero le qualità di *avyabhicāra* etc.?

Altri poi commentano in questo modo. Con le due parole *avyapadeçya* e *vyavasāyātmaka* l'autore esprime la dualità della percezione sensoria nelle sue suddivisioni in indistinta (*nirvikalpaka*) e distinta (*savikalpaka*); gli altri [vocaboli] esprimerebbero gli attributi della nozione. E, rispetto al sūtra in questione, sono possibili tre supposizioni: che questi attributi [siano da riferirsi] all'effetto [della percezione], alla sua natura, o al complesso delle cause [che concorrono a formarla]. Tra queste, l'ipotesi che quegli attributi si riferiscano alla natura [della percezione], non è ammissibile. Difatti, il senso del sūtra sarebbe: la percezione sensoria è una nozione contraddistinta dagli attributi quali sono esposti [nel sūtra]; e a questo modo ne conseguirebbe, [da una parte], che una nozione sfornita di efficienza causale sarebbe *pratyakṣa*, [il che contraddice col fatto che] una tale nozione non può essere *pratyakṣa*, perchè non è *sādhakatama* (1), e solo ciò che ha tale requisito può costituire un mezzo di prova; — [e dall'altra parte] che non sarebbero *pratyakṣa* l'oro, una bilancia etc.,

(1) Cfr. pag. 18, nota 4.

una lampada etc., gli organi dei sensi e il loro contatto [con gli oggetti] etc., che sono sprovvisti di intelligenza ([1]). Ma l'autore del sūtra ammette che questi siano *pratyakṣa*. Quindi, non è ammissibile l'ipotesi che nel sūtra gli attributi [in questione] si riferiscano alla natura [della percezione].

E neppure è ammissibile che essi siano attributi del complesso delle cause [che concorrono a formarla]. In tal caso, il senso del sūtra sarebbe come segue: per *pratyakṣa* si intende quel complesso di cause capace di produrre una nozione, nel quale il soggetto conoscente percepisce l'oggetto conoscibile per mezzo del senso della vista etc., il quale [complesso di cause] sarebbe contraddistinto dalle caratteristiche di prodursi dal contatto tra gli organi dei sensi e i loro oggetti etc., [solo] per metafora, perchè [nel fatto] produrrebbe una nozione che sarebbe essa caratterizzata da [tali attributi] di prodursi nel contatto fra gli organi sensori e i loro oggetti, etc. E così, solo per metafora, e non naturalmente (*svatas*) si adattano al complesso delle cause [produttrici della percezione] gli attributi menzionati nel sūtra, perchè esso [i. e. complesso di cause] produce un effetto fornito esso appunto di tali attributi ([2]); e per conseguenza anche questa ipotesi non è sostenibile.

Ragionevole (*yuktisaṃgata*) è invece l'opinione che quegli attributi si riferiscano all'effetto [della percezione]. Ammettendola, si deve sottintendere « ciò da cui » (*yatas*). Perciò il senso risulta il seguente: quel contatto tra gli organi dei sensi e gli oggetti, etc., da cui si produce la nozione contraddistinta dagli attributi di prodursi dal contatto tra gli organi dei sensi e gli obbietti, etc., costituisce quella specie di prova che chiamasi percezione sensoria; e d'altra parte la nozione è l'effetto di questa prova [chiamata] *pratyakṣa*. Quando

---

([1]) Testo: *tulāsuvarṇādīnāṃ pradīpādīnāṃ sannikarṣendriyādīnāṃ cābodharūpāṇām apratyakṣatvaprasaṅgaç ca.*

([2]) Il testo ha *tathāvidhaphalajanakatvāt*, che è da spiegarsi come se dicesse *sūtropāttaviçeṣaṇaviçiṣṭaphalasya janakatvāt.*

poi da questa nozione si producono i concetti che una cosa è da accettarsi o da respingersi etc. [a seconda che è causa di bene o di male] (¹), allora, in rapporto a tali concetti, la nozione diviene prova (*pramāṇa*), e i concetti di accettare etc. quella data cosa, effetto, in forza del principio « se la nozione è prova, allora i concetti che una cosa deve essere accettata etc. [perchè causa di bene o di male], sono effetto ». Del pari, nel caso del ricordo [che si ha di un oggetto] prodotto per mezzo di quella [delle due specie di] nozione [che si chiama] « apprensione » (*anubhava*) (²), anche la nozione che si esprime con la parola « questo » è un effetto della percezione sensoria, perchè è prodotta dal contatto tra i sensi e il loro oggetto. Il ricordo poi che si ha di tale oggetto ha valore di nozione sensoria. Il ricordo del rapporto di dolore e piacere, avendo per suo coefficiente il contatto tra gli organi dei sensi e i loro oggetti, producendo una nozione simile, (*sārūpya*) a quella che si esprime con la parola « questo », ha valore di prova come evidenza sensoria (*adhyakṣa*). E la nozione analoga, producendo come effetto illativo « questo è il mezzo per ottenere il piacere », ha il valore di prova sillogistica. La nozione della potenzialità d'esser mezzo di piacere non si origina dal contatto tra gli organi dei sensi e gli oggetti, perchè la potenzialità non può esistere come vicinanza materiale (*sannihitatva*). Dato il contatto dell'anima (*ātman*) col

(¹) Testo *hānopādānādibuddhayaḥ*. — Cfr. per il passo in questione, T. B. pag. 28. Paranjape, nota ad loc. (pag. 16) così spiega quei termini: « *hāna* is the knowledge of an object as being a means of an undesirable effect, and *upādāna* is the knowledge of an object as being a means of a desirable effect ». — Cfr., per la derivazione del passo presente di Guṇa°, N. S. B. pag. 9, l. 11-13.

(²) T. S. § 34: .... *buddhir* .... *dvividhā, smṛtir anubhavaç ceti. saṃskāramātrajanyaṃ jñānaṃ smṛtiḥ; tadbhinnaṃ jñānam anubhavaḥ.* — *Smṛti* è la nozione che nasce solo da una impressione (*saṃskāra*), e per impressione qui si intende ciò che dicesi *bhāvanā* e che è definito come nato da apprensione e causa di rimembranza: *anubhava* è ogni nozione diversa dal ricordo, cioè comprende tutte le nozioni acquisite di recente e che non sono ripetizione d'altre anteriori.

senso interno, (*mana-indriya*) si ha come effetto la nozione di piacere etc.; e il senso interno, e il contatto con esso, ha il valore della prova [detta] percezione sensoria. Così pure sono da intendere rispettivamente, anche negli altri casi, le divisioni di mezzo di conoscenza (*pramāṇa*) ed effetto (*phala*). Il nostro autore, per ubbidire alle necessità del verso, espone il sūtra *indriyārthasannikarṣa*°, così: « *indriyārthasaṃparkotpannam* etc. ». Ivi *saṃparka* (unione) vuol dire *saṃbandha* (contatto, unione). Nell'espressione « *avyabhicāri ca* », la parola *ca* serve a congiungere gli attributi. Vi è anche la lezione *avyabhicārikam* (1), che significa lo stesso come *avyabhicāri:* il suffisso *ka* ha valore di pleonasmo. *Vyapadeça* esprime il concetto di nome. Anche colà nel commento va supplita la parola *yatas*. Tutto il senso del passo è come sopra.

Ora, non volendosi discorrere dell'effetto della percezione sensoria senza discorrere anche di essa in particolare (2), se ne espongono le suddivisioni. La percezione sensoria è di due specie:

---

(1) È la lezione ammessa da Maṇibhadra.

(2) Testo: *atha pratyakṣatatphalayor abhedavivakṣayā*. La lezione *abheda*° è data concordemente dai Mss., laddove da tutto il contesto parrebbe si dovesse leggere *bheda*°. Io credo tuttavia questa la lezione giusta, e intendo così: l'A. ha fin qui discusso della nozione sensoria, e non ancora della percezione sensoria in sè; ha detto cioè che cos'è *pratyakṣajñāna*, ma non che cosa sia *pratyakṣa*. Ora, espone le suddivisioni di quest'ultimo, perchè non vuole che l'esposizione dell'effetto del *pratyakṣa*, e quella del *pratyakṣa* stesso vadano disgiunte. Perciò ho tradotto come sopra, rendendo, più che le parole, il concetto, che ho forse sviluppato, ma solo per chiarirlo. Il passo, tradotto letteralmente, suona: « per mostrare la non distinzione del [*pramāṇa*] *pratyakṣa* e del suo effetto »; ma tale versione contraddice alla discussione precedente, nella quale la « prova » e la nozione da essa prodotta sono distinte l'una dall'altra, e con l'affermazione esplicita di Guṇaratna in fine del suo comm. a questo cap. (testo pag. 93, l. 15). Si ammetterebbe insomma la tesi buddistica, e non la naiyāyika. Ogni difficoltà sarebbe tolta, leggendo °*phalayor bhedavi*°; ma non ho osato andar contro l'autorità dei Mss., per introdurla nel testo.

1.ª Percezione sensoria di chi non è *yogin* (*ayogipratyakṣa*).

2.ª Percezione sensoria di un *yogin* (*yogipratyakṣa*).

La prima specie (*ayogipratyakṣa*) consiste in quella nozione che può prodursi in esseri come noi [uomini] etc., in seguito al contatto tra gli organi dei sensi e i loro oggetti. Questa forma di percezione sensoria è alla sua volta duplice:

a) indeterminata (*nirvikalpaka*),

b) determinata (*savikalpaka*).

Indeterminata è quella che ci mostra un oggetto unicamente come tale, come sarebbe la nozione che si produce al primo posare lo sguardo su un oggetto. Determinata è quella che, per mezzo dell'espressione del rapporto tra il nome e la cosa denominata, (tra soggetto e predicato) è causa del prodursi della nozione: ad es.: « questo Devadatta porta un bastone », etc.

Il *yogipratyakṣa* invece fa percepire oggetti lontani per luogo, per tempo e per intima natura loro. Esso è alla sua volta di due specie:

a) di coloro dei quali l'anima individuale si è già fusa nell'anima suprema (*yuktānāṃ pratyakṣam*);

b) di coloro dei quali l'anima individuale non si è ancora fusa con l'anima suprema (*viyuktānām pratyakṣam*).

La prima forma di *yogipratyakṣa* consiste nella percezione di tutti gli oggetti, senza tener conto del contatto con gli oggetti esterni, per mezzo dell'unione dell'Io (*ātman*) con il senso interno (*manas*), nozione alla quale concorrono il *yoga*, il *dharma* e Īçvara, in coloro che sono tutti e unicammente assorbiti nella contemplazione. Esso è indeterminato, perchè dalla determinatezza non può prodursi l'assoluta e perfetta contemplazione; e bisogna anche notare che si riscontra solo in un *yogin* perfetto, perchè in un qualunque *yogin* esso non potrebbe ritrovarsi. La seconda forma di *yogipratyakṣa* (*viyuktā*°) propria degli *yogin* che non sono in stato d'estasi, è: la percezione del colore etc. derivante dal contatto fra quattro elementi, che consistono nell'Io, nel senso interno,

negli organi sensori esterni, e nel colore etc.; — la percezione del suono, prodotta dell'unione di tre cose: Io, senso interno e senso dell'udito; — la percezione del dolore etc. prodotta dall'unione di due cose: Io e senso interno. Tale forma di *yogipratyaksa* va intesa come determinata e indeterminata.

Chi desideri maggiori particolari in proposito, veda il commento al *Nyāyasāra*.

Ora [l'autore] passa a dare la definizione di illazione (*anumāna*): « la illazione poi, che è da essa (i. e. percezione sensoria) preceduta, può essere di tre specie: *pūrvavat* e *çeṣavat* etc. ». I due vocaboli *ca* ed *eva* stanno a indicare la pluralità di significati delle parole *pūrvavat* etc.; il vocabolo *tathā* è usato come copula, nel senso di *ca*. Si commenterà l'altro sūtra [di Gotama], il quale suona così:

« La illazione, che è da essa preceduta, è triplice, [potendo essere] *pūrvavat*, *çeṣavat* e *sāmānyatodṛṣṭa* » (1).

Alcuni spiegano nel modo seguente. Qui, [nel composto *tatpūrvaka*], bisogna intendere che sia caduto uno [dei due] *pūrvaka*, per la sua somiglianza di suono (*sāmānyaçrutyā*) [di maniera che esso composto sarebbe, nella sua forma intera, *tatpūrvakapūrvakam*]. Nell'espressione « ciò che da essa è preceduto » (*tatpūrvakam*), la parola « essa » (*tat*) indica quel mezzo di retta conoscenza (*pramāṇa*) che si chiama percezione sensoria, e il senso è: « ciò che è da essa preceduto » è la nozione della caratteristica, effetto della percezione sensoria; « ciò che è preceduto da ciò che da essa è preceduto », è la nozione della cosa fornita di quella data caratteristica. Il senso è questo: dalla percezione sensoria [= *tat*] si produce la nozione di fumo etc. [= *tatpūrvakam* = *liṅgajñānam*, che è *pratyakṣaphalam*], e dalla nozione di fumo etc. si produce la nozione di fuoco etc. [= *tatpūrvakapūrvakam* = *liṅgijñānam*]. Qui pure bisogna riportare, de-

(1) G. S., I, 1, 5.

ducendoli dal sūtra della percezione sensoria, gli attributi di nozione etc., meno tuttavia quello di prodursi dal contatto tra gli organi dei sensi e i loro oggetti; e ciò per cui [quei due attributi] debbono tenersi distinti [dall'altro] si deduce da sè, da quanto prima si è detto. Così, siccome il ricordo (*smṛti*) del rapporto di concomitanza costante, il quale è preceduto da una seconda visione della caratteristica, è preceduto da ciò che da essa è preceduto, per escludere che sia illazione ciò che lo produce, bisogna aggiungere la espressione « percezione dell'oggetto », perchè, quanto al ricordo, esso si produce anche senza l'oggetto. Per conseguenza, il senso è questo: ciò — caratteristica etc. — da cui si produce una nozione preceduta da ciò che da quella (i. e. nozione sensoria) è preceduto, consistente nella percezione dell'oggetto non erronea, esente da espressione verbale, e che ha carattere di determinazione, dicesi illazione. Così, in base a uno dei modi come si può spiegare il composto, per il quale « ciò che è da essa preçeduto » si deve intendere nel senso di « ciò cui precedono quelle due (*te* = *tat* del composto) percezioni sensorie », cioè la percezione della caratteristica e la percezione della concomitanza costante della caratteristica con la cosa che ne è fornita, — si deve intendere che qui si esprima il fatto che la illazione è preceduta dai due effetti della evidenza sensoria (*adhyakṣa*). D'altra parte, se si scioglie il composto nell'altro modo, intendendo la espressione « ciò che da quella è preceduto » nel senso di « ciò cui precedono quelle » (*tāni* = *tat* del composto), cioè tutte le maniere di retta conoscenza a cominciare dalla percezione sensoria, allora si deve intendere che la illazione è preceduta da tutti i mezzi di prova (*pramāṇa*). Nè si deve obbiettare: poichè di questi mezzi di prova non si è ancora parlato, come mai possono essi esser richiamati alla mente dalla parola *tat?* —, perchè, sebbene non se ne sia espressamente trattato, pure se ne è ugualmente discorso, essendo essi specificati nel sūtra della percezione sensoria, e quindi questo commento non pecca neppur lonta-

namente per *avyāpti* (1) etc. Quanto poi a coloro i quali non ammettono che si esprima quello dei due *pūrva* che è caduto, per costoro la qualità di essere illazione si trova di conseguenza nell'effetlo dolla percezione sensoria (ossia: l'effetto della percezione sensoria è la illazione), perchè il suo effetto è preceduto dalla percezione sensoria come mezzo di conoscenza (2).

A questo punto si può obbiettare: siccome ciò che non ha in sè nessuna potenzialità causale, non può essere mezzo di conoscenza, bisogna supporre [che nel sūtra] si sia voluto alludere a tale potenzialità causale (*kārakatva*). Perciò il senso verrebbe ad essere il seguente: illazione è la nozione della caratteristica, effetto della evidenza sensoria, e produce precisamente una percezione dell'oggetto non erronea, esente da espressione verbale, e determinata. A ciò noi rispondiamo che anche in questo modo viene ad essere illazione una nozione particolare, (*viçiṣṭa*), e che la nozione [derivata dalla illazione] non è la illazione [stessa: è ciò per due ragioni: primo], perchè si dice che « il ricordo, la illazione, la tradizione, il dubbio, l'illusione, la nozione, il sogno, il raziocinio, la percezione diretta del piacere etc. la volizione e via discorrendo, sono caratteri dello spirito (*manas*) »; [secondo,] perchè se ogni oggetto, intelligente o no (*bodhābodharūpa*), il quale produca un determinato effetto, avesse valore di il-

---

(1) *Avyāpti* è uno dei tre difetti che possono infirmare una definizione, ed è così definito in T. D. (ad T. S. § 3, pag. 4): *lakṣyaikadeçāvṛttitvam avyāptiḥ; avyāpti* è il non trovarsi della caratteristica in una parte dell'ambito del definito, *yathā goḥ kapilatvam* (ibid.), come chi dicesse che la vacca è rossastra. Da ciò si vede che tale difetto consiste in ciò: nell'estendere una caratteristica di un individuo a tutta la classe cui questo individuo appartiene. In altri termini, per valerci dell'esempio dato da T. D., la qualità di « esser rossastra » può appartenere a *una* vacca, ma non *alla* vacca in generale; vale a dire, è un carattere che non si estende (*a-vyāpti*) a tutto l'ambito denotato dalla parola « vacca ».

(2) In questo periodo si allude alla teoria dei Vaibhāṣika.

lazione, si avrebbe quell'errore di definizione detto *avyāpti* (¹).
Quindi è giusto il commento, secondo il quale illazione è ciò da cui si origina la percezione dell'oggetto, distinta per gli attributi di non soffrir eccezioni, etc., e preceduta da ciò che da essa (i. e. percezione sensoria) è preceduto.

Si potrebbe osservare che la espressione « triplice » (*trividha*) è superflua; ma ciò non è, perchè essa sta ad esprimere le suddivisioni della illazione. E l'espressione *pūrvavadādi*, serve a indicare che il suo ambito è [la illazione] *pūrvavat* etc., vietando che esso sia [la illazione] *svabhāva* etc. Con questa triplice suddivisione, si viene a dire che essa è appunto *pūrvavat* etc., e non già *svabhāva* etc. (²). Così è il primo commento.

Altri ancora commentano il sūtra nel modo seguente. « Preceduto da questa » (*tatpūrvaka*) significa preceduto dalla percezione sensoria: « triplice » significa che la illazione è di tre specie. E quali sono queste tre specie? Dice: *pūrvavat* etc. Con la parola *pūrva* (anteriore) si vuol esprimere concomitanza positiva, perchè essa è stabilita prima della [concomitanza] negativa. [Quindi], *pūrva* [è quanto dire] concomitanza positiva; e dicesi *pūrvavat* ciò in cui essa si trova: il che corrisponde a « illazione puramente positiva » (*kevalānvayin*). *Çeṣa* [è quanto dire] concomitanza negativa; e dicesi *çeṣavat* ciò cui questa appartiene, vale a dire la illazione puramente negativa (*kevalavyatirekin*). Ciò che si vede in comune (*sāmānyena*) ai due membri del termine medio, positivo e negativo, dicesi *sāmānyatodṛṣṭa*, ossia illazione positiva e negativa.

Ovvero anche, l'espressione triplice significa: che ha tre

(¹) Non son del tutto sicuro sulla rigorosa esattezza della mia traduzione di questo passo (pag. 62, l. 20, p. 63 l. 2).

(²) Si respinge la teoria dei Buddhisti, che appunto in *svabhāva* etc, suddividono l'illazione: cfr. Nyāyabindu, cap. II (pag. 105-6), da cui deriva Guṇaratna nel suo commento al Bauddhamata (pag. 42-43).

forme. Quali sono queste tre forme? Dice: *pūrvavat* etc. *Pūrva* (anteriore) è la cosa (*pakṣa*), perchè è stata precedentemente ammessa; *pūrvavat* dicesi ciò a cui essa appartiene, ossia il fatto che l'attributo risiede nella cosa (*pakṣadharmatva*) [1]. *Çeṣa* è un esempio [fatto in base a] una somiglianza, essendo diverso da quello addotto [nel sillogismo]; e *çeṣavat* dicesi ciò in cui esso si trova, ossia l'esistenza [dell'attributo] negli esempi analoghi.

L'espressione *sāmānyatodṛṣṭa* indica ciò che non si vede per nulla negli esempi contrari; il che costituisce la terza forma, ossia l'assenza [dell'attributo] da tutti gli esempi contrari. Con la parola « e » (*ca*) [si vogliono intendere] le due forme consistenti nel non essere in contraddizione con la percezione sensoria e con la tradizione, e di non essere inconcludente. A questo modo, quella [illazione] che dicesi *tatpūrvaka*, basandosi su un segno caratteristico (*liṅga*, che qui vale circa quanto termine medio, *hetu*) di cinque specie, è la illazione negativa o positiva, — mentre, basandosi su un *liṅga* di quattro specie, è puramente positiva o puramente negativa, secondo che è connessa con l'una o con l'altra forma, del non trovarsi [l'attributo] negli esempi contrari, o del trovarsi negli esempi analoghi.

Esempi per i singoli casi.

1. Il suono non è eterno, perchè è effetto, come una brocca etc., e come l'etere etc.: — questo è un termine medio positivo e negativo.

2. Il fato etc. sono per alcuno oggetto di percezione diretta, perchè sono oggetto di conoscenza, come il palmo della mano etc.: — questo è un termine medio puramente positivo, perchè, per un oggetto percepibile direttamente, una

(1) *Pakṣadharmatva*, o *pakṣadharmatā*, « is defined as (*hetoḥ*) *pakṣavṛttitvam*, [B. P., 69], or *pakṣasambandhaḥ* [Vākya-vṛtti], « the residence of *hetu* on *pakṣa* ». Athalye, p. 242. Vedi ibid., p. 242-44, tutta l'acuta discussione sul termine e il suo esatto significato.

volta dimostrato che esso è per alcuno oggetto di percezione diretta, non può esservi esempio contrario (*vipakṣa*).

3. Ogni effetto presuppone un fattore omnisciente, perchè è transeunte. Ciò che non presuppone un fattore onnisciente non è transeunte, ad es. l'etere etc. In questo caso il termine medio è puramente negativo, perchè, prendendosi in considerazione [nel sillogismo qui descritto] ogni effetto, mancano gli esempi analoghi (*sapakṣa*) (¹). Si può avere la forma puramente negativa anche per via di una conseguenza logica (*prasaṅga*): ad es.: questo corpo vivente non è inanimato, perchè [se lo fosse] ne conseguirebbe (*prasaṅgāt*) che sarebbe privo di respiro, come una zolla di terra (²): questa è la conseguenza. In forma di sillogismo si direbbe: questo corpo vivente è animato, perchè provvisto di respiro etc.; ciò che non è animato, non è provvisto di respiro, come una zolla di terra. Tale è la illazione puramente negativa, cui precede una conseguenza logica (³).

Avendo in tal modo commentato le suddivisioni della illazione e la sua essenza, così dicono, per farne intendere l'oggetto nelle sue tre suddivisioni.

Ovvero la illazione, che è preceduta da essa (i. e. percezione sensoria), è triplice, cioè ha tre forme (*triprakāra*). Quali sono queste tre forme? A ciò l'autore risponde con le parole *pūrvavat* etc. Dicesi *pūrvavat* quella illazione in cui prima (*pūrvam*) è la causa, e nella quale dalla causa si inferisce l'effetto, ad es. quando, per una determinata altezza

(¹) Cioè, non si possono addurre esempi di cose analoghe a « effetto » (*kārya*), nel quale ciascuna rientrerebbe: e quindi *kārya* resta un concetto comprensivo unico.

(²) Nyāyabindu, p. 114, l. 7.

(³) Se non erro, qui si tratta di quella illazione che chiamasi altrove *prasaṅgānumāna*, e che secondo L. de la Vallée Poussin (Le bouddhisme d'après les sources brahmaniques, pag. 13, n. 25), sarebbe « à peu de chose près, ce que nous appelons raisonnement par l'absurde ». Cfr. i passi dei testi citati in quella nota, ma soprattutto Nyā. K. p. 197, l. 12 e sgg.

delle nubi, si dice che vi sarà pioggia. Nel caso nostro, con la parola « causa » si deve intendere una qualità che ha valore di causa (*kāraṇadharma*), come l'esser alto etc. In forma sillogistica si direbbe: queste nubi sono produttrici di pioggia, perchè sono alte, mentre tuonano, profondamente e hanno or non è molto lampeggiato; le nubi che sono in tali condizioni producono pioggia, come nubi anteriori, che già produssero pioggia; queste nubi sono appunto così; per conseguenza produrranno pioggia.

Alcuno potrebbe obbiettare: « poichè si vede che nubi pur provviste degli attributi di essere alte etc. non producono pioggia, come mai può aver valore assoluto questa illazione, [consistente nel dedurre] l'effetto dalla causa? ». L'obbiezione non regge, perchè si intende di parlare di un attributo determinato, come l'essere alto etc., appunto in quanto serve a far intendere [l'effetto]. E neppure si può dire che il genere di tale qualità non può essere determinato da chi non sia onnisciente, perchè ne conseguirebbe che nessuna illazione potrebbe più aver luogo. Difatti, anche del fumo etc., diverso da uno sciame di moscerini etc., si potrebbe dire che chi non è onnisciente non può stabilire che esso sia, senza eccezione possibile, connesso con ciò che esso deve dimostrare (*sādhya*, che è il fuoco, in questo caso). Ora, il fumo etc. conduce alla intelligenza del fuoco etc., in forza del principio che « un effetto ben accertato (*suvivecita*) non si trova mai in contraddizione con la sua causa ». Lo stesso quindi dicasi nel caso nostro. Poichè, chi è in grado di comprendere gli attributi « esser alto » etc., i quali non sono mai in contraddizione con la pioggia che ha da venire, può da questi attributi inferirla, mentre non lo può chi non ha inteso tali attributi. Difatti si dice: « è colpa di chi ragiona, e non del ragionamento ».

Per *çeṣam* si intende l'effetto: ivi esso si trova, e ciò è la illazione *çeṣavat*, nella quale dall'effetto si deduce la causa, come [quando si dice che] ha piovuto, perchè si vede la piena del fiume. Ivi la parola « effetto » va intesa nel senso di attributo che è effetto, ossia caratteristica (*liṅga*). In forma di

sillogismo si direbbe: [questo] fiume deve, nel suo corso superiore (*upari*) esser passato per un paese nel quale ha piovuto, perchè esso è in piena, mentre la sua corrente è più rapida, e trascina con sè legna e molta spuma e frutti etc., come un altro fiume, da esso diverso.

L'illazione detta *sāmānyatodṛṣṭa* è quella in cui per mezzo di una caratteristica inseparabile, diversa tuttavia dal rapporto tra causa ed effetto, si giunge alla intelligenza della cosa caratterizzata, come quando si inferisce l'acqua dalla [presenza di una] gru. In forma di sillogismo si direbbe: questo paese, frequentato persistentemente da gru, è fornito di acqua, perchè è ricco di gru, come un altro paese già osservato (*saṃpratipanna*). O anche, come il dedurre il moto del sole dal fatto di vederlo sulla cima di un altro monte dopo averlo veduto al di sopra di un altro albero. In forma sillogistica si direbbe: il vedere il sole altrove è inseparabile dal suo moto, poichè lo si vede altrove, come il vedere altrove Devadatta etc. Ora, come il vedere altrove Devadatta etc., che prima è stato visto in un altro luogo, presuppone in lui un moto, così pure deve essere per il sole. Il vedere altrove è effetto del muoversi, perchè è effetto del muoversi il venire a contatto [con qualche cosa, (*saṃyoga*): qui, il venir a contatto, del sole, con una parte del cielo, o, secondo gli occhi ci mostrano, con la cima di un monte, secondo l'esempio dato qui].

Altri spiegano nel modo seguente. La efficacia della illazione *sāmānyatodṛṣṭa* consiste nel dedurre dal colore la sensazione tattile, che ad esso è sincrona, [per un rapporto diverso da quello] di causa ed effetto. In forma di sillogismo si dice: questo abito deve dare una tale sensazione tattile perchè ha un tale colore, come un altro abito che è nelle stesse condizioni [rispetto al tatto ed al colore]. Ovvero, quando, avendo veduto un mango fiorito, si comprende che sono fioriti sulla terra i manghi. In forma di sillogismo si dice: sulla terra sono fioriti i manghi, perchè sono manghi, come un mango già veduto.

Ovvero, si chiama *pūrvavat* perchè uguale alla percezione

diretta che coglie il rapporto di concomitanza tra ragione e conseguenza (*vyāpti*), la quale percezione diretta è anteriore a essa [illazione]. Siccome l'oggetto di essa illazione è uguale a quello della percezione diretta che coglie tale rapporto [di concomitanza], così in questa specie di illazione si ha in qualche modo una uguaglianza nell'azione della conoscenza (*paricchedakriyā*): così si esporrebbe in forma sillogistica [questa specie di illazione, supponendola] fornita di un uguaglianza di azione [con la percezione diretta]. Quindi, ciò da cui si ha la comprensione [di una cosa] uguale alla comprensione anteriore [di questa stessa cosa], costituisce la illazione *pūrvavat*. — Il desiderio etc. dipendono da [qualche cosa di] diverso [da sè], perchè sono qualità, come il colore etc.: [questo è un esempio di illazione] *çeṣavat*, [nella qual parola, *çeṣa* significa] « interamente separato » (*pariçeṣaḥ*); e questo [interamente separato] è riconosciuto con certezza [come proprio] di ciò che rimane (*çiṣyamāṇasya*), perchè, una volta dimostrate non esistenti in un certo luogo le cose che vi si potrebbero supporre, non è possibile supporle in un altro luogo; ad es., dimostrato che la volontà etc. dipendono da qualche cosa perchè sono qualità, ne deriva che non possono trovarsi nel corpo etc., ove si potrebbe supporre che si trovino. Il desiderio etc. non sono qualità specifiche del corpo, perchè tra le qualità del corpo, colore etc. e [le qualità] di desiderio etc. passa questa differenza, che le prime sono direttamente percepibili all'anima propria e a quella di un altro, le seconde invece solo alla propria. E neppure esse sono qualità degli organi dei sensi e dei loro oggetti, perchè si vede che la memoria esiste anche quando quelli sono soppressi (*upahata*). Nè d'altra parte si può supporre che appartengano a qualche altra cosa. Perciò si giunge alla dimostrazione dell'anima, par via di eliminazione (letter. per mezzo di ciò che rimane, *pariçeṣāt*). In forma di sillogismo si direbbe: ciò che [resta come] ultimo (*paraḥ*), deve essere espresso con la parola « anima », perchè è ciò su cui riposano il desiderio etc. Quelle cose che non possono esprimersi con la parola « anima », non

sono neppure sottostrato del desiderio etc., come il corpo e simili. La conseguenza della [illazione] *çeṣavat* è la nozione vera dell'anima, per forza della [forma] puramente negativa, non potendosi in questo caso comprendere per percezione diretta la [forma] positiva.

Sāmānyatodṛṣṭa dicesi [quella illazione] ove il soggetto e l'attributo del termine medio [sono] percepibili direttamente e si dimostra l'attributo del termine maggiore, che si sottrae a una percezione diretta, come ad es.: il desiderio etc. dipendono da qualche cosa, perchè sono qualità, come il colore; — oppure « la percezione deve compiersi per mezzo di strumenti perchè è un'azione, come sarebbe l'azione di tagliare ». — [oppure ancora]: la varietà dell'universo presuppone una causa specifica, perchè è varia, come la varietà dei quadri etc.; — e così via discorrendo, perchè si capisce che gli esempi di illazione *sāmānyatodṛṣṭa* sono vari. Ci si potrebbe obbiettare: come è possibile cogliere il rapporto di concomitanza costante tra la ragione e la conseguenza, poichè l'attributo di questa non è percepibile direttamente? A ciò si risponde: il soggetto, — desiderio etc., — è noto per percezione diretta, ed è pure noto che è suo attributo ciò che serve a dimostrarlo, cioè l'« esser qualità », l'« essere effetto » etc.; e la concomitanza di essa [i. e. ragione] con la sua conseguenza, — che è il dipendere di qualche cosa —, si conosce per evidenza sensoria nel caso di colore etc., [mentre poi] per mezzo di un altra prova si conosce che, mancando la conseguenza (*sādhya*), manca pure ciò che può dimostrarla (*sādhana*). E allora ci si può obbiettare: qual'è, così, la differenza che intercede fra illazione *pūrvavat*, *çeṣavat*, e *sāmānyatodṛṣṭa?* Noi rispondiamo: la illazione *pūrvavat* consiste [nel provare che] volontà etc. sono qualità o effetti, quando si abbia il concetto unicamente della loro dipendenza da qualche cosa. L'effetto della illazione *çeṣavat* consiste in questo [« esser qualità » o « esser effetto »] stabilito per mezzo di una [prova] contraria (*bādhaka*), cioè per il fatto che hanno un determinato sottostrato, essendovi contraddizione [ad ammet-

terne] uno diverso. La ragione [dell'uso] della denominazione *sāmānyatodṛṣṭa* sta nel fatto che l'attributo da dimostrarsi sebbene direttamente percepibile in un altro soggetto non lo è nel soggetto in questione. Perciò si è usato un unico esempio per tutte e tre [le specie di illazione]. Perciò, siccome il segno caratteristico (*liṅga*) — il quale è di tre specie, potendo essere queste tre cose, causa, etc. — produce una nozione vera (*pramiti*), così una illazione giusta deve essere preceduta da esso. — Tale è la seconda maniera di commentare il sūtra. Di questi due commenti, il primo è ammesso da molti, cominciando da Udayana: e a questo primo commento si deve riferire la spiegazione esposta in quattro maniere di *pūrvavat* etc.; che si trova nel secondo commento (¹).

Ma l'autore di questo libro per evitare che gli ignoranti siano tratti in errore, senza tener conto delle altre maniere di commento, per indicare quali siano gli oggetti della triplice illazione, spiegando le parole *pūrvavat* etc., dice: « ivi la prima » etc. « Ivi », tra queste illazioni, *pūrvavat* etc., la prima, cioè la illazione *pūrvavat*. Che cosa? Dice: la « illazione dell'effetto » è la nozione, o illazione, dell'effetto o cosa caratterizzata, dalla causa o caratteristica. « Qui », cioè nella sezione intorno alla illazione, « si dice », si espone. — Vi è anche un'altra lezione: .... *kāraṇāt kāryam anumanam ihoditam* (²).

Supplendo [in questa lezione] le parole *asti* e *iti* si ha questo senso: la illazione [*pūrvavat*] consiste in ciò, che l'effetto è dalla sua causa. « Qui », nella sezione intorno alla illazione, è detto (*udita*), cioè è asserito (*prokta*). Ad ogni modo, in ambedue le lezioni, quella nozione della cosa carat-

(¹) Testo: *tatra ca pūrvavadādīnāṃ vyākhyā dvitīyavyākhyāne yā catuḥprakārābhihitā saiva draṣṭavyeti.*

(²) Il testo di Maṇibhadra ha:

tatrādyaṃ kāraṇāt kāryam anumānam iha gīyate || 19 ||

dove si deve probabilmente leggere *ihoditam* come riferisce il nostro, anche per ragion metrica; e si verrebbe così ad avere la lezione riportata da Guṇaratna come variante.

terizzata che si esprime con la parola « illazione », è conforme all'opinione di quelli che fecero il secondo commento, e non secondo la teoria di chi compose il primo. Secondo la scuola cui appartiene chi scrisse il primo commento, la parola « illazione » non indica che la causa della nozione. Lo stesso intendasi per *çeṣavat* etc. Illazione *pūrvavat* è quella nella quale dalla causa, contraddistinta dalla nozione che di essa si ha (¹), si produce la nozione dell'effetto. Ivi, in conseguenza del principio « mezzo di conoscenza (*pramāṇa*) è la causa della percezione dell'oggetto », la nozione dell'effetto è il prodotto dell'illazione, e la causa di ciò è quella specie di mezzo di conoscenza che è l'illazione. Perció qui la illazione *pūrvavat* è quella che fa conoscere l'effetto — e [questo] può essere la causa o la nozione di essa, o il ricordo del rapporto tra causa ed effetto.

L'autore ne dà un esempio:

20. *Nubi cosiffatte, che siano di luce nera come api, bufali, serpi o tamāla, non mancano mai di essere seguite dalla pioggia.*

Il vocabolo *yathā* serve a indicare l'esempio (*nidarçana*); *rolambhāḥ* (api) è sinonimo di *bhramarāḥ*; *gavalāḥ* (bufali) sono i tori selvatici; *vyālāḥ* significa « elefanti viziosi » (*duṣṭagajāḥ*), e serpi (*sarpāh*); *tamālāḥ* sono alberi di color nero (*tāpicchavṛkṣāh*): — e *rolambagavalavyālatamālamalinatviṣaḥ* diconsi quelle cose delle quali la luce (*triṣah* significa *kāntayaḥ*) (²), sia come [la luce] di queste cose (cioè *rolambāh*, etc.) nera (*malināḥ* = *çyāmalāḥ*). Con questo composto si esprime la qualità delle nubi di essere fornite di splendore, cioè una certa estrema colorazione in nero, ine-

(¹) Testo: *svajñānaviçiṣṭāt*.

(²) Questi vocaboli sono al plurale, perchè il Comm. vuol spiegare il composto parola per parola, anche nelle forme grammaticali.

sprimibile (¹). [Ora spieghiamo l'attributo] *evaṃprāyāḥ* (cosiffatte). La parola *evam* (così) vuol dire « a questa maniera » (*idaṃprakāra*); la parola *prāya* (frequenza) vuol dire *bāhulya* (abbondanza). Dunque, *evaṃprāyāḥ* diconsi quelle [nubi] nelle quali v'è frequenza (*prāya*) ossia abbondanza (*bāhulya*) di queste maniere [d'essere], ossia, [quelle nubi] che abbondano di tali maniere [d'essere]. Con questo epiteto si vuol esprimere che nelle nubi si riscontrano in abbondanza maniere di essere come il tonare profondo, il lampeggiare recente etc. Nubi contraddistinte dagli attributi esposti non mancano mai, qui (*iha*), cioè sulla terra (*jane*), di essere seguite dalla pioggia — ossia, sono produttrici di pioggia. Quanto alla esposizione sillogistica, si applichi qui quella enunciata in occasione del commento al sūtra.

Ora [l'Autore] spiega [la illazione] *çeṣavat :*

21. *Dicesi poi* çeṣavat *quella illazione che deduce la causa dall'effetto, come quando da una cosiffatta* [2] *piena del fiume* [*si deduce*] *che nel paese di sopra ha* [*prima*] [3] *piovuto.*

La illazione, o nozione della causa o cosa caratterizzata, dall'effetto o caratteristica, dicesi illazione *çeṣavat*. La parola *ca* ha valore copulativo, rispetto alla illazione *pūrvavat* prima esposta. Il senso del passo è il seguente: dicesi illazione *çeṣavat* quella nella quale dall'effetto deriva la nozione della causa. Qui pure, come più sopra, con la parola « illazione » si deve intendere l'effetto che è causa della nozione della causa, la percezione [4] dell'effetto, e il ricordo del rapporto tra

(¹) Testo: *vacanenānirvacanīyā.*

(²) *tathāvidha* — cfr. commento.

(³) Cfr. commento.

(⁴) *darçana.* Questo termine, come pure altri riferentisi alla percezione visiva, sono usati per il termine più generico *pratyakṣa*. Cfr. la citazione da un testo buddistico addotta da Guṇaratna, pag. 26, l. 9, ove *ālocana* ha senza dubbio il senso di *pratyakṣa*.

causa ed effetto [1]. La parola « *yathā* » serve a introdurre l'esempio. Bisogna sottintendere la parola *prathamam* (prima). Dalla piena del fiume, la quale sia contraddistinta da questi attributi, che la corrente è più rapida, che trasporta schiuma e frutti, che straripa su le due rive, — da una tal piena, [che ha valore di] caratteristica, [si produce] questa nozione: che nel paese di sopra ha piovuto [2]. L'esposizione sillogistica è come più sopra.

22. *Quella [illazione] poi che [chiamasi]* sāmānyatodṛṣṭa, *è così: « come, nel [caso di un] uomo, il giungere a un altro luogo è preceduto da un moto, così pure è nel [caso del] sole ».*

« E » (*ca*) ha il senso di « poi » (*punaḥ*). Quella [illazione] poi [che chiamasi] *sāmānyatodṛṣṭa*, perchè la caratteristica è percepita (*dṛṣṭa*, letter. veduta) universalmente (*sāmānyatas*) per forza di concomitanza costante, diversamente dal rapporto tra effetto e causa, questa [illazione] è così. Come? L'autore risponde: a quel modo che, nell'uomo, il giungere da un luogo ad un altro è preceduto da un movimento, così pure nel sole il giungere ad un altro luogo è, allo stesso modo, preceduto da un movimento. Ivi, con la espressione « giungere a un altro luogo », si intende « vedere in un altro luogo »; altrimenti, essendo il giungere a un altro luogo effetto di un movimento, non vi sarebbe più differenza tra questa forma di illazione, e la illazione *çeṣavat*. Sebbene, non potendo con gli occhi tener dietro al sole nel suo percorso nel cielo, non se ne percepisca il movimento, tuttavia, il vederlo in un momento diverso, dal monte d'oriente sulla cima del monte d'oc-

(1) *Tat-sambandha-smaraṇam*, che un commentatore indiano spiegherebbe così: *tat tayoḥ kāryakāraṇayor eva saṃbandhasya smaraṇam*.

(2) Il testo dice: *devo megho vṛṣṭa iti* — dove *megho* è introdotto per spiegare letteralmente il *devo* del testo.

cidente, ne fa inferire il moto. L'esposizione sillogistica è già stata fatta più sopra. Ovvero anche, questo esempio è stato addotto senza voler esaminare il rapporto di causalità, perchè gli uomini non comprendono come [in questo caso] il giungere a un altro luogo sia effetto del muoversi. In forma sillogistica si direbbe così: il giunger del sole a un altro luogo è preceduto dal suo muoversi, perchè è un giungere ad un altro luogo, come il giungere ad un altro luogo di Devadatta etc.

[Ora passa] a dare la definizione della analogia (*upamāna*).

23. *La dimostrazione di ciò che è ignoto per mezzo della sua somiglianza con un oggetto noto, chiamasi anologia: ad es. « com'è una vacca, così è un* gavaya ».

Il sūtra è: « analogia (*upamāna*) dicesi la dimostrazione del predicato (*sādhya*), dalla sua somiglianza con un oggetto noto » (1). Qui bisogna sottintendere « quella.... da cui » (*yatas*). Per ciò, [il senso è:] dimostrazione di ciò che e ignoto dalla sua somiglianza con un oggetto noto, ossia dalla condizione di avere gli stessi attributi, (*samānadharmatva*) cioè dalla somiglianza con un oggetto noto, ad es. « vacca ». Quella nozione della somiglianza, per la quale si ha la comprensione (*pratipatti*) o dimostrazione (*sādhana*) del rapporto tra il nome e la cosa nominata, [il quale costituisce] ciò che si deve dimostrare, consistente in *gavaya*, dicesi analogia (*upamāna*). La comprensione (*prasiddhi*) della somiglianza è preceduta dalla prova orale (*āgama*). Perciò l'autore, per indicare questa prova orale, dice; « come è una vacca, così è un *gavaya* ». *Gavaya* significa un *gavaya* selvaggio. Il senso è questo. Alcuno, avendo ricevuto ordine dal suo padrone di condurre dei *gavaya*, e non sapendo che cosa ciò sia, gli chiese: « Com'è fatto il *gavaya?* ». E l'altro gli rispose: « Qual'è la vacca tale è il *gavaya* ». Perciò quando egli, ag-

(1) G. S. I, 1, 6.

girandosi nella selva, vede un oggetto simile [al descrittogli], allora, dal contatto tra gli organi dei sensi e gli obbietti, accompagnato dal ricordo delle parole del suo signore, nasce in lui una nozione di tale somiglianza di forma, che esprime con le parole: « questo è simile a una vacca », e che è un prodotto della percezione sensoria; e questa alla sua volta, fornita degli attributi di non erroneità etc., producendo in lui la intelligenza del rapporto tra il nome e la cosa nominata, che egli esprime con le parole « questo deve chiamarsi col nome di *garaya* », costituisce l'analogia (*upamāna*) (1). L'intelligenza del rapporto fra il nome e la cosa nominata, è effetto dell'analogia, e non già della prova orale, perchè in quel momento manca quella parola che dovrebbe produrla (2). La nozione poi di dover lasciare etc. che si produce in riguardo della cosa, *garaya*, è effetto della percezione sensoria, perchè si produce dal contatto degli organi dei sensi con i loro oggetti.

Ora tratta del quarto [mezzo di conoscenza], il *çābda*.

24. Çābda (*prova orale*) *dicesi poi l'insegnamento di un* āpta (3); *così il* pramāṇa (4) *è quadruplice. Il* prameya (*il conoscibile*) *poi è: l'Io* (*o anima*, ātman) *il corpo etc., e l'intelligenza, gli oggetti dei sensi, il piacere etc.*

La prova orale (*çābda*) o tradizione (*āgama*), è prodotta dal suono (*çabda*): tale è il senso letterale. La parola « poi »

(1) L'esempio si trova già, ma molto più concisamente, in N. S. B. I. 1. 6: *yathā gaur evaṃ garaya ity upamāne prayukte garā samānadharmam artham indriyārthasannikarṣād upalabhamāno'sya garayaçabdaḥ saṃjñāsaṃjñisaṃbandhaṃ pratipadyata iti.* Più simile a quello del nostro è lo svolgimento dato in N. Vārt., ad loc., donde probabilmente lo tolse Guṇaratna.

(2) Cioè le parole pronunciate dal padrone, con le quali si descriveva la somiglianza tra « vacca » e « *garaya* », *yathā gaus tathā garayaḥ*.

(3) G. S. I, 1. 7: *āptopadeçaḥ çabdaḥ*.

(4) Il testo ha *mānam*; ma cfr. il Comm.

(*tu*) si trova fuor di posto: [dovrebbe dire: « il mezzo di conoscenza che consiste nella] tradizione orale poi, è l'insegnamento di un *āpta* ». *Āpta* chiamasi quegli che solo e unicamente dice il vero, ed è utile [agli altri] (1). Insegnamento di un *āpta* dicesi l'insegnamento o il discorso di lui. La nozione poi che da tale insegnamento si produce, è effetto della prova orale (*çābda*). *Māna* è quanto dire *pramāṇa*; così (*evam*), cioè nella maniera detta, [esso è] di quattro specie.

Avendo dunque per tal modo esplicato la prima categoria, cioè quella dei mezzi di retta conoscenza, ora, volendo esporre la seconda, cioè quella degli oggetti di conoscenza, dice: « gli oggetti di conoscenza poi sono l'anima, il corpo etc. ». Gli oggetti di conoscenza poi (*tu*), cioè: « ciò che è apprendibile [alla nozione] effetto del *pramāṇa*, d'altra parte (*punaḥ*) » sono l'anima, il corpo etc. (2). *Ātman* (anima) equivale a *jīva*, *deha* (corpo) a *vapus*; e dicesi *ātmadehādyam* ciò di cui quei due sono i primi. « E l'intelligenza, gli organi dei sensi, il piacere etc. » [sono pure] oggetto di conoscenza. *Buddhi* (intelligenza) equivale a *jñāna*; gli organi dei sensi cominciano con l'occhio e finiscono col *manas* (senso interno); piacere (*sukha*) è quanto dire benessere (*sāta*); e diconsi *buddhīndriyasukhādi* quelle cose delle quali quelli sono i primi. Con le parole *ādya* e *ādi* che si trovano nei due attributi [del soggetto *prameya*] si intendono compresi anche i rimanenti sette oggetti di conoscenza. Il sūtra dei Naiyāyika dice: « questo *prameya* è di dodici specie, dividendosi in: anima, corpo, organi dei sensi, oggetti dei sensi, intelligenza, senso interno, azione, errore, trasmigrazione, frutto, dolore e liberazione finale » (3). Di questi dodici, si debbono abbandonare

(1) Per altre definizioni di questo termine, vedi N. S. B. e N. Vārt. a G. S. I. 1. 7; T. S. § 59; Athalye pag. 335; T. B. pag. 46, etc.

(2) Testo: (pag. 81. l. 14-15): *pramāṇaphalasya grāhyaṃ punar ātmadehādyam*.

(3) G. S. I, I, 9.

[dieci], da « corpo » a « dolore », e acquistare la liberazione finale.

1) L'anima è da abbandonarsi, per un certo riguardo, e per un certo altro da ritenersi: da abbandonarsi, in quanto fruisce del dolore e del piacere; da ritenersi, in quanto ne è liberata. L'anima è il sottostrato della volontà (*icchā*) dell'odio, dell'attività (*prayatna*), del piacere, del dolore, della nozione ecc. [1]; e si comprende per le sue qualità di esser fornita di intelligenza, (*sacetanatva*) di attività (*kartṛtva*) e di onnipresenza (*sarvagatatva*) etc.

2) Il corpo è la sede in cui l'anima fruisce [dei sensi] [2].

3) I cinque sensi sono la vista, l'udito, l'odorato, il gusto e il tatto [3].

4) I cinque oggetti dei sensi sono il colore, il sapore, l'odore, il tatto e il suono [4]. Di questi, quattro, cioè odore, sapore, colore e tatto, sono qualità della terra; — tre, cioè colore, sapore e odore, sono qualità dell'acqua; — due, cioè il colore e il tatto, sono qualità del fuoco; — una, cioè il tatto, è qualità del vento; — il suono è qualità dell'etere.

5) L'intelligenza (*buddhi*) corrisponde alla percezione dell'oggetto (*upalabdhi*), cioè alla nozione (*jñāna*) [5]. Essa è momentanea, ed è da rifuggire, perchè, consistendo la sua essenza nel godimento (*bhoga*), essa è causa della trasmigrazione.

6) Il *manas*, o organo interno, si deduce [da due ragioni: anzitutto] perchè, dato pure il contatto tra gli organi dei sensi e i loro oggetti, non si produce contemporaneamente [ad esso anche] la nozione [dell'oggetto [6]; — in secondo

(1) Cfr. G. S. I, 1, 10.

(2) N. S. B. a G. S. I, 1, 9 *tasya* (*ātmano*) *bhogāyatanaṃ çarīram* — Cfr. T. D. pag. 7; T. B. pag. 65; T. K. pag. 3.

(3) G. S. I, 1, 12.

(4) G. S. I, 1, 14.

(5) G. S. I, 1, 15.

(6) G. S. I, 1, 16.

luogo], perchè la percezione di un oggetto interiore come il piacere e simili, deve, come la percezione di oggetti quali un odore etc., che sono esteriori, aver luogo per mezzo di un organo. E ogni cosa cade sotto il suo dominio; è sottile, mobile, rapido ed eterno.

7) L'attività (*pravṛtti*) è l'esercizio della voce, del senso interno e del corpo (1), e può avere buoni o cattivi frutti.

8) Gli errori sono tre: amore, odio e smarrimento dell'intelletto (*moha*) (2). L'invidia etc. sono inclusi in questi tre. La catena delle esistenze è prodotta da essi.

9) Il rinascere (*pretyabhāva*) consiste nell'assumere un nuovo aggregato [di elementi corporei], abbandonando l'anteriore aggregato di corpo, organi sensori etc. (3). Questo appunto costituisce il *saṃsāra*.

10) Il frutto [delle azioni] (*phala*) si genera dall'attività e dall'errore (4) [ed è di due specie]: a) *mukhya* (principale), consistente nel piacere e nel dolore; b) *gauṇa* (secondario) ed è il mezzo a ciò (5).

11) Il dolore consiste nel dolore del corpo (*pīḍā*) e nel dolore dello spirito (*saṃtāpa*) etc. (6). Benchè con la espressione « frutto [delle azioni] » si comprenda anche il dolore, tuttavia, essendo da esso inseparabile anche il piacere, lo esponiamo, per fare intendere in che consista il fatto del dolore.

12) Liberazione finale (*apavarga*) è la disgiunzione definitiva dal dolore (7), ossia lo starsene isolata in sè dell'anima, separata da ogni attributo (*guṇa*). Chi desidera abbandonare il dolore, deve abbandonare anche il piacere, perchè è impossibile la rinuncia (*hāna*) facendo distinzione tra dolore e piacere. Per la qual cosa essa consiste nella interru-

(1) G. S. I, 1, 17.
(2) N. S. B. a G. S. I, 1, 18 *doṣā rāgadveṣamohā iti.*
(3) Cfr. G. S. I. 1, 19 e N. S. B. ad loc.
(4) G. S. I, 1. 20.
(5) Cfr. N. Vārt. a G. S. I, 1, 20.
(6) Cfr. G. S. I, 1, 21 e N. S. B. ad loc.
(7) G. S. I, 1 22. Cfr. anche N. S. B. ad loc.



zione della serie delle nascite, delle vecchiezze e delle morti. La liberazione finale è il sommo fine dell'uomo, e si ottiene con la conoscenza della verità.

Ora [l'Autore] discorre del dubbio (*saṃçaya*) e del fine (*prayojana*).

25. *Per dubbio si intende un concetto incerto,* [*che si può esprimere con le parole*]*: « che cosa è questo? ». Fine — cioè quello che si desidera di compiere — è ciò per desiderio di cui si opera* (1).

Questo vocabolo *kim* può essere adoperato: in senso peggiorativo, ad es.: « cattivo amico è colui che tende insidie »; — in senso interrogativo, ad es.: « che cosa ti è gradito? » — in senso proibitivo, ad es.: « a che ti serve il piangere? » — in senso negativo, ad es.: « ti sono io forse debitore? » — in senso cortese, ad es.: « in che cosa posso farti piacere? » — in senso dispregiativo, ad es.: « chi ti fa piangere? » (2) — in senso dubitativo, ad es.: « che cosa è mai questo, che si vede [là] lontano? ». Nel caso nostro è in senso dubitativo. Uno, che, vedendo a distanza [qualche cosa], riconosce in essa la qualità generica dell'oggetto, ma dubita di che specie sia, così ragiona tra sè: Questo oggetto, diritto e percepibile coi sensi è forse (*kim*) — e qui *kim* è in senso dubitativo — un palo o un uomo? È detto, cioè denominato « dubbio » quel concetto, (*pratyaya*) ossia riflessione (*vimarça*) che è dubbio, cioè che lascia adito a diverse supposizioni (3).

Ora si discorre del fine (*prayojana*). Il composto *yadarthitrāt* va così spiegato e diviso: *yadarthitram* vuol dire: *yasya* cioè *phalasya*, *arthitram* cioè *abhilāṣukatram* (deside-

(1) G. S. I. 1. 24.

(2) *ullāpayate*. P. W. *liebkosen*, e cita due soli luoghi: Viṣṇu-P., V. 20, 9 e Pariçiṣṭa° di Hemacandra, II. 72 e 293. L. de la Vallée Poussin mi fa notare che nel Pratītyasamutpāda, *ullāpana* corrisponde a *paridera*.

(3) Cfr. G. S. I, 1, 23.

rio); — ed è all'ablativo. *Pravartate* significa che si applicano i proprî sforzi ai mezzi che possono farlo ottenere. *Tat tu* equivale a *tat punaḥ*. *Sādhya* è ciò che si desidera in quanto dev'essere condotto a compimento. *Prayojana* è il fine (*phala*) per desiderio del quale si applicano i proprî sforzi a ciò che deve esser fatto. Tale è il *prayojana*. Del quale qui si discorre partitamente perchè, sebbene sia compreso nella categoria di « ciò che forma oggetto di conoscenza » (*prameya*), esso tuttavia è la causa fondamentale dell'attività (*pravṛtti*) [consistente] nell'applicare (*upanyāsa*) i mezzi di conoscenza.

Ora, volendo esporre in che consistano l' « esempio » (*dṛṣṭānta*) e il « principio » (*siddhānta*), l'Autore dice:

26. *Esempio è quello che non è oggetto di controversia: il principio poi è di quattro specie, dividendosi in* sarvatantrasiddhānta *etc.*

Dṛṣṭānta (esempio) significa: « ivi si vede (*dṛṣṭa*) un termine » (*anta*) cioè una certezza (*niçcaya*). L'esempio poi è quello (*eṣa*); (*eṣa* è sinonimo di *ayam*)...... Quale? Dice: « [quello] che » essendo addotto [non è oggetto di controversia: in questa espressione] « oggetto di controversia » (*virādaviṣaya*), « controversia » (*virāda*) significa un dialogo nel quale le due parti che discutono sono di opinione contraria; [e tutto il composto « non oggetto di controversia » significa che l'esempio] non è oggetto, o dominio di essa [i. e. controversia] (1). Il senso è, che nella illazione etc. si deve addurre un esempio sul quale siano d'accordo ambedue le parti, cioè colui che afferma e colui che contraddice (2). Benchè se ne debba parlare a proposito dei cinque membri del sillogismo,

(1) G. S. I, 1, 25, *laukikaparīkṣakāṇāṃ yasminn arthe buddhisāmyaṃ sa dṛṣṭāntaḥ*.

(2) Cfr. T. B. pag. 93: *vādiprativādinoḥ sampratipattiviṣayo 'rthaḥ*

tuttavia qui si discorre particolarmente dell'« esempio » perchè esso contiene l'espressione del rapporto reciproco tra i due attributi del termine maggiore e del termine minore. Difatti un oggetto dimostrabile negativamente e positivamente è sempre mal stabilito, fino a che non poggi su un esempio ben chiaro. Dicesi infatti:

> Un oggetto scelto da uno come argomento di sillogismo tentenna fino a che non sia sorretto da un esempio, come da un sostegno (1).

« Il principio poi » (*siddhāntas tu*) — cioè il « principio alla sua volta » (*siddhāntaḥ punaḥ*) può essere di quattro specie. Perchè? Dice: « perchè si divide in *sarvatantra* etc. ». [L'espressione] *sarvatantrādibhedataḥ* [corrisponde a] *sarvatantrādibhedena*. Primo [di questi quattro] è il *sarvatantrasiddhānta*; con la parola « etc. » (*ādi*) si debbono intendere: 2) il *pratitantrasiddhānta*, 3) l'*adhikaraṇasiddhānta*, 4) l'*abhyupagamasiddhānta*. In questo passo, con la parola *tantra* si intende « testo » (*çāstra*). Di queste quattro specie:

1) Il *sarvatantrasiddhānta* è una cosa ammessa nel testo [della scuola che si segue], senz'essere in contraddizione con tutti gli altri testi (2): [vale a dire], è un argomento sul quale tutti i testi vanno d'accordo. Ad es.: « i mezzi di conoscenza (*pramāṇa*) servono a dimostrare ciò che è oggetto di conoscenza (*prameya*) »; « i sensi sono l'odorato etc. »; « i loro oggetti sono l'odore etc. »; « per mezzo del *pramāṇa* si mette in chiaro il *prameya* »; etc. (3).

2) Il *pratitantrasiddhānta* è una verità ammessa dai testi simili [a quelli della propria scuola], ma non ammessa dai testi delle altre scuole (4). Ad es. per i seguaci del Yoga

(1) Correggi, nel testo, °*mbhanenaiva*, in °*mbhanenera*.

(2) G. S. I., 1, 28: *sarvatantrāviruddhas tantre 'dhikṛto 'rthaḥ sarvatantrasiddhāntaḥ*, — a cui N. Vārt.: *sarveṣāṃ saṃpratipattiviṣayaḥ sarva°*.

(3) Per questi esempi, cfr. N. S. B., e N. Vārt. a G. S. I, 1, 28.

(4) G. S. I., 1, 29: *samānatantrasiddhaḥ paratantrāsiddhaḥ pratitantrasiddhāntaḥ*.

e per quelli di Kaṇāda, i sensi sono materiali, per i Sāṃkhya invece immateriali (¹). Così per i Sāṃkhya ogni cosa è esistente, e non già inesistente; per i Naiyāyika etc. è inesistente, in forza della *sāmagrī;* per i Jaina poi è esistente e inesistente.

3. L'*adhikaraṇasiddhānta* è quella cosa, dalla dimostrazione della quale deriva per conseguenza logica (*prasaṅgena*) la dimostrazione di un'altra cosa supplementare (*adhika*) che è il soggetto della discussione, o fine della proposizione (*pratjñā*) (²): ad es. quando, avendo dimostrato che nella terra etc. deve esistere l'attributo generico di avere una causa intelligente, perchè sono effetto etc., si dimostra un'altra cosa, cioè che questa loro causa, capace di produrli, è fornita di scienza, volontà e attività eterne.

4) L'*abyupagamasiddhānta* (³) si ha quando dei parlatori orgogliosi, per desiderio di far mostra del valore della propria intelligenza, discutono sull'attributo di un qualunque oggetto da essi ammesso senza che sia riconosciuto dagli aforismi [della loro scuola]. Ad es.: « sia il suono sostanza: allora, è esso eterno o non eterno? »; — nel qual caso, avendo ammessa la sostanzialità, non riconosciuta, del suono, discutono sull'attributo di eternità o non-eternità.

In tal maniera è quadripartito il *siddhānta*.

[Ora l'Autore] espone le altre tre categorie, consistenti nei membri [del sillogismo] etc.

(¹) N. Vārt. a G. S. I, 1, 29: *bhautikānīndriyāṇīti Yaugānām abhautikānīti Sāṃkhyānām iti.*

(²) Cfr. G. S. I, 1, 30: a N. S. B. e N. Vārt. ad loc.

(³) Cfr. per la definizione G. S. I, 1, 31, e N. Vārt. ad loc. — *Aparīkṣitaḥ* è da N. Vārt. spiegato con *çāstrānabhyupagataḥ.* — Per tutto questo paragrafo cfr. N. S. B., ad. loc.: *yatra kiṃcid arthajātam abhyupagamyate — astu dravyaṃ çabdaḥ, sa tu nityo 'thā 'nitya iti — dravyasya sato nityato 'nityato vā tadviçeṣaḥ parīkṣyate, so 'abhyupagamasiddhāntaḥ svabuddhyatiçayacikhyāpayiṣayā parabuddhyavajñānāc ca pravartata iti.* Cfr. anche N. Vārt. ad loc.

27. *I membri [del sillogismo] sono cinque: enunciato, ragione, esempio, applicazione e conclusione* (1); — *il* tarka *si ha al cessare del dubbio,*

28. *come ad es.: colà vi deve essere per certo un tronco, perchè vi calano sopra le grù etc. Per determinazione* (nirṇaya) *si intende quel concetto che tien dietro al dubbio e al* tarka.

Queste son due strofe sintatticamente congiunte. I membri del sillogismo son cinque. Quali cinque? 1) Enunciato, (*pratijñā*); 2) ragione (*hetu*); 3) esempio (*dṛṣṭānta*); 4) applicazione (*upanaya*); 5) conclusione (*nigamana*): [nel testo] con la parola *nigama* si intende *nigamana*. Di questi cinque:

1. Enunciato (*pratijñā*), o *pakṣin*, consiste nel dire l'attributo e ciò che ne è fornito (2): ad es. « il monte ha fuoco »;

2. Ragione (*hetu*), o *sādhana*, consiste nell'enunciare il segno caratteristico (3): ad es. « perchè ha fumo »;

3. L'esempio (*dṛṣṭānta*) consiste nell'enunciare un esempio (*udāharaṇa*). Può essere di due specie, a seconda che è fatto in via positiva o in via negativa:

a) in via positiva, ad es. « tutto ciò che ha fumo, ha fuoco, ad es. una cucina ecc. »;

b) in via negativa, ad es. « tutto ciò che non ha fuoco, non ha fumo, ad es. l'acqua ecc. » (4).

---

(1) G. S. I, 1, 32.

(2) G. S., I, 1, 33: *sādhyanirdeçaḥ pratijñā*, a cui N. S. B.: *prajñāpanīyena dharmeṇa dharmiṇo viçiṣṭasya parigrahavacanaṃ pratijñā* etc.

(3) I sūtra di Gotama che si riferiscono al *hetu* sono I, 1, 34-35: ma nè ivi nè nel comm. di Vātsyāyana nè in N. Vārt. trovo la fonte della definizione data dal Nostro.

(4) Cfr. G. S., I, 1, 36-37, e il commento di Vātsyāyana. L'esposizione vi è diversa, ma la sostanza concorda. Tuttavia, anche per questo caso, non mi pare che i testi citati siano la fonte diretta del Nostro. Notisi poi come il Nostro distingua in positivo e negativo solo l'esempio, laddove

4. L'applicazione (*upanaya*) consiste in una proposizione che riassume la ragione (*hetu*): ad es. « ma questo [monte] ha fumo » (¹).

5. La conclusione (*nigamana*) consiste nel riassumere l'attributo che si deve dimostrare, indicando la ragione: ad es. « [dunque] ha fuoco, perchè è fornito di fumo » (²).

Ora si discorre del filosofema che ha nome *tarka*. Il *tarka* (³) si ha quando cessa il dubbio. Dubbio (*saṃdeha*) o incertezza (*saṃçaya*) si ha quando, non comprendendo perfettamente la natura di un oggetto, si pensa: « che cosa è questo? Un uomo o un palo? »; e, quando questo cessa, ossia scompare, si ha il *tarka*, che consiste nella ricerca dell'attributo positivo, (*anvaya*) [dell'obbietto] (⁴). Come? Dice: « ad es. *kākādi* » ecc. *Yathā* (ad es.) indica l'esempio. « Perchè vi calano sopra i corvi ecc. » (*kākādisaṃpātāt*); cioè, perchè vi calano sopra gli uccelli, a cominciare dalle cornacchie (*vāyasa*), e, come caratteristica secondaria, perchè è fornito degli attributi di immobilità e di crescervi su le liane, i quali son proprî di un tronco (*sthāṇu*), deve esservi (*bhāvya*), cioè deve esistere (*bhavitavya*) colà (*atra*), cioè in [quella] parte della selva, un tronco (*sthāṇu*) cioè un palo (*kīlaka*). La parola *hi* ha in questo passo [çloka 28 del testo, pāda 2] valore di anticipazione (*utprekṣaṇa*). Poichè ora, non essendovi colà

---

tale distinzione dovrebbe riferirsi a tutti e quattro gli ultimi termini del sillogismo, ed essere messa in rilievo riferendola al *hetu*, la qualità negativa o positiva del quale determina la qualità positiva o negativa dei tre termini susseguenti.

(¹) Cfr. G. S., I, 1, 38, ove la definizione è più completa.

(²) Cfr. G. S., I, 1, 39. — « Der Zweck der fünf Glieder ist, der Reihe nach, zu lehren: 1. die Kenntnis des syllogistischen Merkmals, 3. die Kenntnis der Concomitanz, 4. die Kenntnis des syllogistischen Merkmals als eines attributes der Sache, 5. dasz keine andere Thatsache dem Schlussresultate entgegensteht ». (Jacobi, *Ind. L.*, pagg. 468-469).

(³) Il sūtra di Gotama che vi si riferisce è I, 1, 40.

(⁴) Per più ampi particolari, v. G. S., I, 1, 23 e N. S. B. e N. Vārt., ad loc.

uomini, e scorgendovisi gli attributi propri di un palo, si pensa che sia veramente un palo. Dicesi difatti:

> Questa è una selva; il sole è già tramontato, e ivi ora non vi possono esser uomini; perciò qui dev'esservi senza dubbio un palo, perchè sopra vi posano uccelli etc. (1).

Tale è questo *tarka* (2).

Ora discorre della categoria *nirṇaya* (determinazione), con le parole: « *ūrdhvam* ecc. ». Quel concetto (*pratyaya*) che vien dopo (*ūrdhvam*) ossia che tien dietro (*anantaram*) al dubbio e al *tarka*, dei quali sopra si è detto di che natura siano, — in altri termini, il comprendere che « questo palo è nè più nè meno che un uomo » —, è ammesso (*mata*) cioè riconosciuto (*abhīṣṭa*) come *nirṇaya* (determinazione), cioè *niçcaya*. [I due pronomi] *yat* e *tat*, sebbene non siano espressi, spesso si sottintendono, perchè connessi per il senso: — perciò si sono qui introdotti nel commento. Così deve intendersi anche altrove.

Ora espone la categoria *vāda:*

29. *Dicesi discussione quella disputa che si fa per esercizio, prendendo il maestro e il discepolo a sostenere, l'uno una tesi e l'altro la tesi contraria* (3).

Disputa (*kathā*) si ha quando due, l'uno detto assertore (*vādin*) e l'altro oppositore (*prativādin*), prendono a sostenere, il primo una tesi (*pakṣa*) e l'altro la tesi contraria (*pra-*

(1) Testo:

dhruvaṃ tad etena khagādibhājā bhāvyaṃ smarārātisamānanāmnā (1).

« Nemico di amore » è Çiva; ciò che ha con Çiva comune il nome, è *sthāṇu* (palo), perchè uno dei soprannomi di Çiva è appunto *sthāṇu*.

(2) Su questa categoria, v. G. S., I, 1, 40.

(3) Cfr. G. S., I, 2, 1.

tipakṣa). Essa è di due specie: 1) disputa di chi è esente da passione; 2) disputa di chi vuol riuscir vincitore (¹).

1. Si ha la « disputa di chi è esente da passione » — la quale propriamente chiamasi discussione (*vāda*) — quando, per stabilire una verità, lo scolare insieme con un maestro che non sia soggetto a passione, fa la dimostrazione e la confutazione: la dimostrazione, per il proprio asserto, la confutazione, consistente nell'oppugnare il ragionamento [contrario], per l'asserto dell'avversario. Esso può tuttavia fare la discussione (*vāda*) anche senza stabilire l'opinione contraria, unicamente per mezzo di domande.

2. Si ha la « disputa di chi vuol riuscir vincitore » — chiamata col nome di « cavillo » (*vitaṇḍā*) — quando uno scolare desideroso di riuscir vincitore discute con un maestro che ha l'ugual desiderio, essendo animato da avidità di guadagno, d'onore o di gloria, all'unico fine di vincere, egli, e sconfiggere l'avversario; o quando uno, esente da passione, cerca comportarsi in modo da far piacere a un altro o vuol proteggere il germoglio della scienza. Essa comprende quattro membri: l'assertore, il contradditore, il presidente dell'adunanza, e il giudice (*prāçnika*). Dicesi difatti: « la discussione e il cavillo hanno per fine di difendere lo stabilire la verità, come il rimuovere i rami e le spine ha lo scopo di aiutare il crescere del seme » (²).

La diatriba (*jalpa*), fornita dei caratteri su esposti (³), consiste nel muovere obbiezione alla dimostrazione [dell'avversario] ricorrendo alle frodi (*chala*), alle futilità (*jāti*) e ai *nigrahasthāna* (⁴). Il cavillo (*vitaṇḍā*) non è se non la diatriba (*jalpa*) cui manca il fissare una contro-tesi (⁵). Tale è la differenza tra discussione, diatriba e cavillo.

(¹) Vātsyāyana (a G. S., I, 2, 1) dà tre divisioni di *kathā*: *tisraḥ kathā bhavanti: vādaḥ, jalpaḥ, vitaṇḍā ceti.*

(²) La stessa citazione si trova in N. S. B. a G. S., I, 2, 2.

(³) Cioè nello çloka 29; cfr. G. S., I, 2, 1.

(⁴) G. S., I, 2, 2.

(⁵) G. S., I, 2, 3.

Ora commentiamo il passo del testo in questione. *Ācārya* (maestro) è quanto dire *adhyāpaka* o *guru; çiṣya* (scolare) è lo stesso che *adhyetṛ* o *vineya*. « Quella disputa » (*yā kathā*), cioè esposizione fondata su prove, « avente per ragione l'esercizio », cioè che ha per causa l'esercizio, che [si ha] quando sostengono l'uno una cosa e l'altro la cosa contraria questi due, maestro e scolare, cioè quando essi ammettono queste due cose, cioè il *pakṣa* (tesi), che è quanto dire *pūrvapakṣa* e che comprende l'enunciato ecc., e il *pratipakṣa* (contro-tesi) che è quanto dire *uttarapakṣa*, e che è contrario al *pūrvapakṣa*, — questa, i. e. disputa, è detta (*udāhṛtā*) ossia è denominata (*kīrtitā*) *vāda*. Il maestro, avendo presa per sè la tesi, discorre, mentre l'allievo, prendendo a sostenere la contro-tesi, cerca di distruggere la prima. Così per l'espressione *pakṣa-pratipakṣa* si deve intendere che *vāda* sia quando maestro e scolare conversano per esercizio, senza tener conto di colui che presiede all'adunanza e che ha facoltà di punire, nè delle frodi (*chala*) nè delle futilità (*jāti*), per riuscir vincitore e confondere l'avversario.

Ora spiega la diatriba (*jalpa*) e il cavillo (*vitaṇḍā*).

30. *Dicesi poi diatriba* (jalpa) *quella discussione di chi vuol riuscir vincitore, che è difettosa per frodi, o per futilità ecc.* (¹); *dicesi d'altra parte cavillo* (vitaṇḍā) *quella discussione nella quale manca la contro-tesi* (²).

Yā tu equivale a *yā punaḥ*. « Discussione di chi vuol riuscir vincitore » (*vijigīṣukathā*) è un dialogo riguardante la prova (*pramāṇa*), fatto tra l'assertore e il contradditore, ciascuno dei quali desidera la vittoria. Delle frodi e delle futilità si daranno in seguito le definizioni; con la parola « ecc. »

(¹) G. S., I, 2, 2.
(²) G. S., I, 2, 3.

(*ādi*) si intendono i *nigrahasthāna* ecc.; « difettosa per sofismi verbali, futilità ecc. » dicesi [quella discussione] nella quale, valendosi di questi per infirmare [l'asserto dell'avversario], si rileva un errore nella tesi ecc. addotta da un altro. Ciò dicesi « diatriba », e consiste nella disputa fatta da chi è animato dal desiderio di vittoria. Si deve sottintendere la parola *udāhṛta* (detto), deducendola dallo çloka precedente. Ci si potrebbe osservare: a uomini di animo onesto non si addice di far inconcorrere in errore la tesi dell'avversario, valendosi di sofismi verbali, di futilità ecc. Ma noi non siamo di questo parere, perchè ciò è permesso, quando serva a far comprendere quale sia la retta via. Poichè è lecito, confermando la propria tesi, far cadere in errore il ragionamento dell'avversario anche ricorrendo a sofismi verbali, a futilità ecc., perchè ciò ha per fine di mostrare la retta via. Difatti si dice:

Coloro dei quali la bocca è adorna dei discorsi di un maestro male istruito e ricco di cattivi ragionamenti, — come possono essere vinti altrimenti che avviluppandoli in sofismi verbali e in futilità?

Affinchè la folla dei loro ciechi seguaci non si attenga [1] alla cattiva strada, essendovi traviati da costoro, il Savio compassionevole espose i sofismi verbali, le futilità ecc. [2].

Nel caso di un tale pericolo, e data l'occasione, è lecito di ricorrere anche a sofismi verbali ecc., per dimostrare il proprio assunto, poichè nel trionfare di un altro non vi sono colpe quali sarebbero il venir meno della legge (*dharmadhraṃsa*) ecc. Perciò è meglio la vittoria, ricorrendo anche a sofismi verbali ecc.

« Dicesi d'altra parte cavillo quella » (*sā vitaṇḍā tu*) ecc. La parola *tu* ha senso limitativo. e si trova fuor di posto:

---

(1) Correggi nel testo. p. 78, l. 2?, *mārgād°* in *mā gād°*.

(2) Il verso è citato anche da Maṇibhadra. pag. 22.

[dovrebbe dire:] « quella d'altra parte » (*sā tu*) cioè « quella appunto » (*sā 'eva*), cioè « discussione di chi vuol riuscir vincitore ». Il composto « alla quale manca la contro-tesi » (*pratipakṣavivarjitā*) [si spiega così:] contro-tesi è l'asserzione del contradditore, contraria alla tesi sostenuta dall'assertore; [e *pratipakṣavarjitā* vuol dire] sfornita (*vivarjitā*) cioè sprovvista di essa, cioè « mancante della dimostrazione della contro-tesi » (1): — tale è il senso letterale. Questa dicesi cavillo (*vitaṇḍā*). Poichè colui che fa uso del cavillo cerca di trovar errore in qualunque cosa un altro dica in una discussione seria, senza curarsi di confermare la tesi da lui ammessa.

Ora espone quel che siano le altre tre categorie, cominciando con quella di « ragione fallace ».

31. *Le ragioni fallaci sono [la ragione] irreale, ecc.; i sofismi verbali [sono, ad es. quando si dice] « il pozzo ha nuova (nove) acqua (acque) »; le* jāti *sono errori apparenti, dai quali non restano infirmati il soggetto ecc.*

« Irreale ecc. » sono le cinque ragioni fallaci, cioè: 1) *asiddha*, 2) *viruddha*, 3) *anaikāntika*, 4) *kālātyayāpadiṣṭa*, 5) *prakaraṇasama*. Di queste:

1. Irreale (*asiddha*) (2) è quella ragione, la quale non è attributo della cosa: ad es. « il suono non è eterno perchè è percepibile per mezzo degli occhi » (3).

---

(1) G. S., I, 2, 3.

(2) Jacobi. *Ind. L.*, pag. 473: « Der unreale Grund (*asiddha*), der an eine unmögliche Bedingung geknüpft ist ».

(3) Questa è veramente la seconda forma di « ragione irreale » (v. Jacobi, l. c., pag. 474), cioè « unreal als solcher *svarūpāsiddha* », che è « ein Grund « der nicht Attribut der Sache ist. Z. B. der See ist eine Substanz, weil « er Rauch hat. Aber der See hat keinen Rauch ». Le altre due forme sono *āçrayāsiddha*, sul quale v. pag. 13, nota 2 e Jacobi, l. c., pag. 473; e *vyāpyatvāsiddha*, « unreal hinsichtlich der Concomitanz ». Quest'ultimo si ha « wenn seine Beschaffenheit es fraglich oder unmöglich erscheinen

2. Contraria (*viruddha*) è quella ragione che sussiste nei contro-esempi (*vipakṣa*) e non negli esempi (*sapakṣa*): ad es. « il suono è eterno perchè è creato » (¹).

3. Ragione insufficiente (*anaikāntika*) è quella che si riscontra nella cosa, negli esempi e nei contro-esempi: ad es. « il suono non è eterno perchè è oggetto di conoscenza » (²).

4. Ragione intempestiva (*kālātyayāpadiṣṭa*) è quella che si estende a un *pakṣa* contrario alla percezione sensoria o alla testimonianza orale. [L'espressione *kālātyayāpadiṣṭa* significa che questa ragione] è addotta (*apadiṣṭa*) cioè applicata (*prayukta*) oltrepassando il tempo in cui può essere applicata, ossia il momento in cui può ammettersi la cosa senza che essa sia distrutta dalla esperienza dei sensi o dalla tradizione orale. Ad es. « il fuoco non è caldo, perchè è creato »;

« lässt, dass er mit der Folge in regelrechter Concomitanz stehe, also immer wenn der Grund ein Unding ist. Z. B.: auf dem Berge ist Feuer, « weil er goldenen Rauch giebt, so kann man auch seine Concomitanz mit « dem Feuer nicht erfassen, und darum ist, wie in den beiden vorhergehenden « Arten, die Schlussvorstellung unmöglich » (Jacobi, l. c., pag. 474).

(¹) Jacobi, l. c., pag. 472: « Der conträre Grund (*viruddha*). Derselbe « steht nicht mit der angeblichen Folge, sondern mit deren Negation in « Concomitanz: z. B. der Ton ist ewig, weil er erzeugt wird; hier liegt « die Concomitanz thatsächlich nicht zwischen Erzeugtsein und Ewigkeit, « sondern deren Gegenteil, der Vergänglichkeit. Oder: jenes Tier ist ein « Pferd, weil es Hörner hat. Dieser Scheingrund verstösst gegen die 2. und « 3. Bedingung » [cioè contro la seconda e la terza delle cinque condizioni perchè un *hetu* sia giusto; secondo le quali « er muss 1) Attribut der Sache « sein, 2) nur noch in Beispielen (*sapakṣa*) vorkommen, 3) dagegen von « den Gegenbeispielen (*vipakṣa*) vollständig ausgeschlossen sein, 4) nicht « direckt durch die Thatsachen widerlegt sein, und 5) keinen Gegengrund « zulassen », Jacobi, ibid., pagg. 471-72], « und der ihm anhaftende Fehler « verhindert direkt die Schlusserkenntnis, da er deren Gegenteil beweist ».

(²) Jacobi, l. c., pag. 472: « Der nichtzwingende Grund (*anaikāntika*) « lässt auch eine andere Folgerung als die beabsichigte zu (*savyabhicāra*) « weil bei ihm das Verhältnis zwischen Grund und Folge nicht das rich- « tige ist ». Comprende tre suddivisioni: *sādhāraṇa*, *asādhāraṇa*, *anupasaṃhārin*, sulle quali v. Jacobi, l. c., pagg. 472-73.

« una bevanda spiritosa dev' essere bevuta da un brahmano, perchè è una sostanza liquida come il latte » (1).

5. Ragione contestata (*prakaraṇasama*) è quella ragione — e può essere di tre forme — che vale a dimostrare tanto la tesi propria quanto la tesi di un altro; vale a dire, secondo il senso letterale, che è uguale sia nel *prakaraṇa*, o cosa (*pakṣa*) sia nel suo contrario. Ad es. se uno dice: « il suono non è eterno perchè il *pakṣa* e il *sapakṣa* sono l' uno dall' altro diversi, come il *sapakṣa* », un secondo dice: « se a questo modo si dimostra la sua non-eternità, se ne può anche dimostrare la eternità: ad es.: « il suono è eterno, perchè il *pakṣa* e il *sapakṣa* sono diversi l' uno dall' altro, come il *sapakṣa* ». Ovvero anche: il suono non è eterno, perchè non si percepisce in lui la qualità di eterno, come una brocca; il suono è eterno, perchè non si percepisce in lui la qualità di non-eterno, come l' etere. Nè tra questi termini medi l' uno di essi ha maggior forza dell' altro, per cui si possa dire che gli contraddice (2). Sebbene questi termini medi ap-

(1) Jacobi, l. c., pag. 475: « Widerlegt (*bādhita*) heisst ein Grund, « wenn das Gegenteil der Folge Thatsache ist, sei es, dass dieselbe durch « Wahrnehnumg oder durh glaubwürdiges Zeugnis feststeht. Z. B. das « Feuer ist kalt, weil es rot ist. Der Grund kann hier nicht die Schlus- « serkenntnis herbeiführen, weil schon eine ihr widersprechende Erkenn- « tnis durch die Wahrnehmung als richtig erwiesen ist. Ein Grund ist « überhaupt nicht mehr in diesem Falle anwendbar, was auch ein anderer « Name dieses Scheingrundes *kālātyāyapadiṣṭa* oder *kālātīta* besagen « soll ».

(2) Jacobi, l. c., pag. 475: « Bestritten (*satpratipakṣa* oder *prakaraṇasama*) heisst ein Grund, dem ein Gegengrund entgegengestellt wird. « Da Grund und Gegengrund zu entgegengestzten Folgerungen führen, so « ist eine Schlusserkenntnis nicht möglich. Z. B. der Berg hat Feuer, weil « er ein nackter Fels ist. Ob der Grund oder der Gegengrund falsch ist, « ist natürlich, a *priori* nicht zu entscheiden; es kann also ein in jeder « Beziehung richtiger Grund zu einem sogenannten Scheingrund werden, « allerdings nur, indem man sich an die obige Definition der Fehler des « Grundes [ibid., pagg. 471-72: cfr. pag. 58, nota 1 di questo lavoro] hält ».

parenti siano compresi nei *nigrahasthāna*, tuttavia si espongono a parte, perchè servono a dare chiarezza all'argomento, nell'esposizione [dell'Autore] che discute intorno al sillogismo. (*nyāya*).

[Ora l'Autore, passando a discorrere della frode, dice]: « frode » (*chala*): ad es. « il pozzo contiene nuova acqua ». Per frode si intende lo svisare un'espressione (*vacana-vighāta*) immaginando [il contradditore], nel discorso esposto dall'altro, [un senso]ammesso da lui stesso ([1]). È di tre specie: 1) frode [nell'intendere il senso] di un vocabolo (*vākchala*); 2) frode nel generalizzare [una parola usata in senso particolare] (*sāmānyacchala*); 3) frode [nell'intendere in senso proprio ciò che è detto] per metafora ([2]).

1. Dicesi frode [nell'intendere il senso] di un vocabolo — *vākchala* — l'immaginare un senso diverso in ciò che un altro ha detto ([3]). Ad es. se uno dice « *narakambalo māṇavakaḥ* », volendo dire che « [quest'uomo ha] un nuovo (*nava* = *navya*) mantello », colui che parla con frode (*chalavādin*) aggiunge: « come mai può costui avere dei mantelli in numero di nove? » (*nava*) ([4]).

2. Frode nel generalizzare [un'espressione usata in senso particolare] — *sāmānyacchala* — consiste, data l'esposizione di un concetto generale che può tuttavia esser preso in un senso troppo vasto, nell'obbiettarvi, attribuendogli una causalità ([5]). Ad es., in occasione (*prasaṅge*) della lode [che si fa] a un

([1]) G. S., I. 2, 10.

([2]) G. S., I, 2, 11.

([3]) G. S., I, 2, 12: *aviçeṣābhihite'rthe vaktur abhiprāyād arthāntarakalpanā vākchalam.*

([4]) Riassunto da N. S. B. a G. S., I, 2, 12: « *narakambalo 'yaṃ māṇavakaḥ* » *iti prayogaḥ . atra* « *navaḥ kambalo 'sya* » *iti vaktur abhiprāyaḥ . vigrahe tu viçeṣo na samāse, tatrāyaṃ chalavādī vaktur abhiprāyād avivakṣitam anyam arthaṃ* « *nava kambalā asya* » *iti tāvad abhihitaṃ* « *bhavatā* » *iti kalpayati ; kalpayitvā cāsaṃbhavena pratiṣedhati* « *eko 'sya kambalaḥ, kuto nava kambalāḥ* » *iti.*

([5]) Cfr. G. S., I, 2, 13.

brahmaṇo, dicendo: « Non è forse questo brahmaṇo ricco di dottrina? », alcuno dice: « Nel brahmaṇo si trova copia di dottrina ». [E allora] quegli che parla con frode, facendo di ciò la causalità dell' « esser brahmaṇo », attacca obbiettando: « Questa [asserzione] è *anaikāntika* rispetto a un *vrātya*. Poichè, se copia di dottrina si trova in un brahmaṇo, essa può trovarsi anche in un *vrātya:* e [quindi] anche un *vrātya* è brahmaṇo » (1).

3. Frode [nell'intendere in senso proprio ciò che è detto] per metafora — *upacāracchala* — è un'opposizione [fatta] in base all'immaginare il senso proprio nell'uso metaforico [di una espressione] (2). Ad es.: quando si dice « le tribune gridano », quegli che parla con frode obbietta: « Gli uomini che stanno sulle tribune gridano, e non le tribune, perchè queste sono prive di ragione » (3).

Ora, l'Autore, volendo illustrare la « frode » (*chala*), dà un esempio della prima specie, ciò di quella [che consiste nel fraintendere il senso] di una parola, dicendo « il pozzo ha nuova acqua » (*kūpo nava'udaka iti*). In questo caso, ove la parola *nava* è usata nel significato di *nūtana* (nuovo), quegli che parla per frode fa questo appunto: « Come mai un solo pozzo ha acque in numero di nove (*nava*)? » Con questo solo esempio si intendono indicati anche gli esempi per le altre due specie di « frode ».

[Ora si commentano le parole del testo] « futilità » (*jātayaḥ*) ecc. Le « futilità » sono errori apparenti; e gli errori

(1) Tolto da N. S. B. e G. S., I, 2, 13: « *aho khalv asau brāhmaṇo vidyācaraṇasaṃpannaḥ* » *ity ukte kaçcid āha* « *saṃbhavati hi brāhmaṇe vidyācaraṇasaṃpat* » *ity asya vacanasya vighāto 'rthavikalpopapattyāsaṃbhūtārthakalpanā kriyate* « *yadi brāhmaṇe vidyācaraṇasaṃpat saṃbhavati, vrātye 'pi saṃbhavet, vrātyo 'pi brāhmaṇaḥ, so 'py astu vidyācaraṇasaṃpannaḥ* » *iti.*

(2) Cfr. G. S., I. 2, 14.

(3) Tolto da N. S. B. a G. S., I, 2, 14: *yathā mañcāḥ kroçantīty arthasadbhāvena pratiṣedhaḥ* « *mañcasthāḥ puruṣāḥ kroçanti, na tu mañcāḥ kroçanti* ».

apparenti (*dūṣaṇābhāsāḥ*) sono quelli che non sono errori, ma appaiono (*ābhāsante*) tali. « Dai quali il soggetto ecc. », cioè il soggetto, la ragione ecc. « non sono infirmati », cioè non possono essere infirmati, perchè [quelli] sono solo errori apparenti. « Futilità » è per lo più un riflesso di ragione o anche un' obbiezione [mossa] a una ragione [logicamente] perfetta, o a una ragione apparente, adoperata da colui che parla, per non essersi sul momento accorto della sua erroneità (¹). Essa è di ventiquattro specie, potendo essere obbiezione [fatta in base a] una somiglianza ecc., cioè: 1) *sādharmyasamā*, 2) *vaidharmyasamā*, 3) *utkarṣasamā*, 4) *apakarṣasamā*, 5) *varṇyasamā*, 6) *avarṇyasamā*, 7) *vikalpasamā*, 8) *sādhyasamā*, 9) *prāptisamā*, 10) *aprāptisamā*, 11) *prasaṅgasamā*, 12) *pratidṛṣṭāntasamā*, 13) *anutpattisamā*, 14) *saṃçayasamā*, 15) *prakaraṇasamā*, 16) *ahetusamā*, 17) *arthāpattisamā*, 18) *aviçeṣasamā*, 19) *upapattisamā*, 20) *upalabdhisamā*, 21) *anupalabdhisamā*, 22) *nityasamā*, 23) *anityasamā*, 24) *kāryasamā* (²).

1. La *jāti* detta *sādharmyasamā* (³) è un' obbiezione fatta valendosi di una somiglianza (*sādharmya*). Fatto il ra-

---

(¹) G. S., I, 2, 18, e N. S. B., ad loc.. dànno di *jāti* una descrizione piuttosto che una definizione. Meglio N. S. V., ad loc.: *iyaṃ ca jātir hetvābhāsadoṣadeçanābhāsa iti pratibhāti, iti.* Più brevemente T. S., pag. 64 e T. B., pag. 111: *asad uttaraṃ jātiḥ.*

(²) G. S., V, 1, 1.

(³) G. S., V, 1, 2: *sādharmyavaidharmyābhyām upasaṃhāre taddharmaviparyayopapatteḥ sādharmyavaidharmyasamau.* Cfr. anche V, 1, 3. — N. S. B., ad loc.: *sādharmyeṇopasaṃhāre sādhyadharmaviparyayopapatteḥ sādharmyeṇaiva pratyavasthānam aviçiṣyamāṇaṃ sthāpanāhetutaḥ sādharmyasamaḥ pratiṣedhaḥ.* — M. Vārt., ad loc.: *sādharmyeṇopasaṃhāre tadviparītasādharmyeṇa pratyavasthānaṃ vaidharmyeṇopasaṃhāre tadviparītāsādharmyeṇa pratyavasthānaṃ sādhyasamaḥ.* — N. S. V., ad loc.: *vādinānvayena vyatirekeṇa vā sādhye sādhite, prativādinaḥ sādharmyamātrapravṛttahetunā sadabhāvāpādam.* — Nīl. pag. 180: *sādhārmyeṇa sthāpanāhetudūṣakam uttaram.* — N. S. V., ad loc.. osserva: *sādharmyamātraṃ gamakataupayikam ity abhimānāt satpratipakṣadeçanābhāso 'yam; vārttikakṛtas tu « ayam anaikāntikadeçanābhāsaḥ » ity aṅgīcakruḥ.*

gionamento « il suono non è eterno, perchè è creato, come una brocca », [si fa] l'obbiezione seguente, ragionando in base appunto a una somiglianza: « Se si ammette che il suono è non eterno in conseguenza della sua somiglianza con una brocca, per esser [come questa] creato, allora esso risulta eterno in base alla sua somiglianza con l'etere, per essere [come questo] incorporeo » (1).

2. La *jāti* detta *vaidharmyasamā* è un'obbiezione fatta valendosi di una dissomiglianza (*vaidharmya*). « Il suono non è eterno, perchè è creato, come una brocca »: a tale ragionamento, esposto in base a una dissomiglianza, si obbietta, valendosi appunto di tale dissomiglianza (2): « Il suono è eterno perchè è incorporeo, e i sensi ci dicono che ciò che non è eterno è corporeo, come una brocca ecc. Se dunque si ammette che il suono non è eterno in conseguenza della sua dissimiglianza dall' etere eterno, per essere, [diversamente da questo], creato, allora esso risulta eterno in conseguenza della sua dissomiglianza da una brocca ecc., per essere [diversamente da questa], incorporeo, non essendovi differenza [nei due ragionamenti] (3).

3. Le due *jāti* [dette l'una] *utkarṣasamā* [e l'altra] *apakarṣasamā*, consistono in un' obbiezione fatta valendosi di un' aggiunta (*utkarṣa*) o di una diminuzione (*apakarṣa*). Dato il ragionamento di sopra, [l'avversario,] aggiungendo al soggetto della premessa maggiore qualche attributo che esso abbia

(1) L'esempio qui addotto ricorre in N. Vārt.; cfr. anche N. S. V. a G. S., V. 1, 2.

(2) G. S., loc. cit.; cfr. N. S. B. a G. S., V, 1, 2: N. Vārt., ibid.: *vaidharmyeṇokte hetau tadviparītavaidharmyeṇa pratyavasthānaṃ sādharmyeṇokte hetau tadviparītavaidharmyeṇa pratyavasthānaṃ vaidharmyasamaḥ*. La definizione di N. S. V. è identica a quella data di sopra per la *sādharmya*°, con la differenza che a *sādharmya* è sostituito *vaidharmya*. — Nīl., pag. 181: *vaidharmyeṇa dūṣakam uttaram*. — N. S. V., ad loc.: *satpratipakṣadeçanābhāso 'yam*.

(3) L'esempio è tolto da N. Vārt.; cfr. anche N. S. V. a G. S., V, 1, 2.

in comune con l'esempio, enuncia la sua *utkarṣasamā jāti* [1] [nel modo seguente:] « Se il suono non è eterno perchè è creato come una brocca, allora dev'essere corporeo, appunto come la brocca. Chè, se esso non è corporeo, non può neppure essere non-eterno come una brocca ». In tal modo, egli attribuisce al suono un nuovo attributo [2].

4. [Valendosi invece di] una diminuzione [3], [dice]: « Una brocca, che è creata, non è percepibile all'udito. Così pure deve essere il suono. Se no, esso non può essere non-eterno come una brocca ». In questo modo [il contradditore] toglie al suono la qualità di essere udibile.

5-6. Le due *jāti* [dette l'una] *varṇyasamā* e [l'altra] *avarṇyasamā* consistono in un'obbiezione fatta in base a [un attributo] predicabile (*varṇya*) o non-predicabile (*avarṇya*) [4]. Predicabile significa « che deve essere attribuito » (*khyāpanīya*); non-predicabile, il contrario. Scambiando questi due

(1) G. S., V, 1, 4, 6. N. S. B., a G. S., V, 1, 4: *dṛṣṭāntadharmaṃ sādhyena samāsañjann utkarṣasamaḥ*. N. Vārt. ibid.: *avidyamānadharmādhyāropa utkarṣaḥ*. N. S. V., ad loc. *vyāptim apuraskṛtya pakṣadṛṣṭāntānyatarasmin sādhyasādhanānyatareṇāvidyamānadharmaprasañjanam*. Nīl., pag. 181: *paroktasādhanād eva tadavyāpakasya dharmasya pakṣa āpādanam*. N. S. V. nota: *viruddhadeçanābhāso 'yam*.

(2) Per l'esempio, cfr. N. Vārt. e N. S. V. a G. S., V, 1, 4.

(3) G. S., ibid.; N. S. B. a G. S., V, 1, 4: *sādhye dharmābhāvaṃ dṛṣṭāntāt prasañjayato 'pakarṣasamaḥ*. N. Vārt., ibid.: *vidyamānadharmāpacayo 'pakarṣaḥ*. N. S. V., ad loc.: *pakṣadṛṣṭāntānyatarasmin vyāptim apuraskṛtya sahacaritadharmābhāvena hetusādhyānyatarābhāvaprasañjanam*. — Nīl., pag. 181: *paroktadṛṣṭāntasādharmyeṇa pakṣe parābhimatadharmāntarasyābhāvasādhanam*.

(4) G. S., l. c.; N. S. B. a G. S., V, 1, 4: *khyāpanīyo varṇyo viparyayād avarṇyas tāv etau sādhyadṛṣṭāntadharmau viparyayasya tau varṇyāvarṇyasamau bhavataḥ*. — N. Vārt., ibid.: *varṇyaḥ sādhyaḥ, avarṇyaḥ asādhyaḥ*. — N. S. V., ibid: *pakṣe 'saṃdigdhasādhyakatvāpādanam* (*avarṇya*°); *dṛṣṭānte varṇyatvasyāpādanam* (*varṇya*°). — Nīl., pag. 181: *varṇyasya sthāpanīyasya dṛṣṭāntadharmasya pakṣe sādhanam varṇyasamā; sādhyahetvor dharmayor api pakṣe tulyatāsādhanaṃ avarṇyasamā*. — N. S. V. nota: *asiddhideçanābhāso 'yam* (*avarṇya*°); *asādhāraṇadeçanābhāsaḥ, sādhanavikaladṛṣṭāntadeçanābhāso vā* (*varṇya*°).

attributi, l'uno che è oggetto di dimostrazione, e l'altro [che è riferito all'esempio], e che sono l'uno predicabile e l'altro non-predicabile, [il contradditore] applica le due *jāti* dette *varṇyasamā* e *avarṇyasamā*, [in questo modo:] « quale è l'attributo del suono, di " esser creato " ecc., tale non è forse anche l'attributo della brocca; e quale è l'attributo della brocca, tale non è l'attributo del suono? — poichè l'attributo del termine maggiore e l'attributo dell'esempio, debbono essere scelti uguali ». Ma qui vi è inversione, perchè l'attributo del suono non è tale quale è l'attributo della brocca, di « esser creato » ecc.; chè l' « esser creato » di una brocca è diverso [dall' « esser creato » del suono], derivando nel primo caso dal pentolaio ecc., e avendo nel secondo per suoi fattori il palato, le labbra ecc.

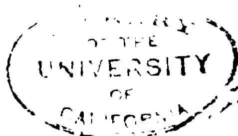
7. La *jāti* detta *vikalpasamā* è un'obbiezione fatta valendosi di una differenza (*vikalpa*) di un altro attributo (¹). Come noi vediamo che qualche cosa di creato è soffice, come un letto di cotone ecc., e qualche altra è dura, come una ascia ecc., così vi sarà qualche cosa creata che non sia eterna, come una brocca ecc., e qualche cosa eterna, come il suono ecc.

8. La *jāti* detta *sādhyasamā* consiste in un'obbiezione fatta col condurre a una identità (*sāmya*) con la cosa (²). Se si stabilisce che il suono è come una brocca, allora la brocca è come il suono; e quindi, siccome il suono è la cosa, così anche la brocca è la cosa; e perciò la cosa viene ad essere esempio della cosa. Se poi così non sia, ancor meno potrà essere esempio, per la sua diversità (³).

(¹) G. S., l. c.: N. S. B. a G. S., V, 1, 4: *sādhanadharmayukte dṛṣṭānte dharmāntaravikalpāt sādhyadharmavikalpaṃ prasajato vikalpasamaḥ.* — N. S. V., ibid.: *kasyacid dharmasya kvacid vyabhicāradarçanena dharmatvāviçeṣāt prakṛtahetoḥ prakṛtasādhyaṃ prati vyabhicārāpādanam.* — Nīl., pag. 181: *dṛṣṭāntavikalpaṃ pradarçya dārṣṭāntikavikalpakathanam.* — N. S. V., nota: *anaikāntikadeçanābhāso 'yam.*

(²) Nīl., pag. 182: *sādhyaçabdo 'tra pakṣavācī.*

(³) G. S., l. c.; N. S. B. a G. S., V, 1, 4: *hetvādyavayavasāmarthyayogī dharmaḥ sādhyaḥ; taṃ dṛṣṭānte prasajataḥ sādhyasamaḥ.* —



9-10. Le due *jāti* dette l'una *prāptisamā* e l'altra *aprāptisamā* consistono in un'obbiezione fatta in base a un dubbio intorno alla coesistenza o no in un medesimo luogo [della conseguenza, *sādhya*, e della ragione, *hetu*] (¹). Quella qualità di « esser creato » (*kṛtakatva*) che è addotta come mezzo dimostrativo, serve a dimostrare la conseguenza, essendo con questa coesistente in un medesimo luogo, o non essendolo? Se si ammette la prima ipotesi, allora tale coesistenza si può avere solo tra due cose realmente esistenti, e non tra due di cui l'una esiste e l'altra no; — e, esistendo ambedue, quale di esse è la conseguenza, e quale il mezzo che deve dimostrare l'altra? Nella seconda ipotesi poi, non vi può essere [nella ragione] valore dimostrativo, perchè ne verrebbe una troppo grande generalizzazione (²).

11. La *jāti* detta *prasaṅgasamā* è un'obbiezione fatta adducendo una conseguenza (*prasaṅga*). Se « l'esser creato » è il mezzo dimostrativo del « non essere eterno », quale sarà il mezzo di prova dell' « esser creato », e quale sarà il mezzo di prova per questo mezzo di prova? (³).

N. Vārt., ad loc.: *sādhyasādhanadharmayos tulyatayā pratyavasthānam*. — N. S. V., ibid.: *pakṣadṛṣṭāntādeḥ prakṛtasādhyatulyatāpādanam*. — Nīl., pag. 182: *dṛṣṭāntasya pakṣatulyatākathanam*. — N. S. V., ad loc., nota: *āçrayāsiddhyādideçanābhāso 'yam*.

(¹) Nīl., p. 182; *prāptiç ca sādhyahetvoḥ sāmānādhikaraṇyam*; il quale ultimo termine Athalye (pag. 245), traduce « co-existence in one and the same place, of *hetu* and *sādhya* ».

(²) G. S., V, 1, 7-8; N. S. B. a G. S., V, 1, 7: *hetuḥ prāpya vā sādhyaṃ sādhayed aprāpya vā . na tāvat prāpya, prāptyām aviçiṣṭatvād asādhakaḥ . dvayor vidyamānayoḥ prāptau satyāṃ kiṃ kasya sādhakaṃ sādhyaṃ vā? aprāpya sādhakaṃ na bhavati, nāprāptaḥ pradīpaḥ prakāçayatīti prāptyā pratyavasthānaṃ prāptisamaḥ . aprāptyā pratyavasthānam aprāptisamaḥ*. — N. S. V., ibid.: *prāptyāviçeṣād aniṣṭāpādanena pratyavasthānam* (*prāpti°*); *aprāptyāsādhakatvād aniṣṭāpādanam* (*aprāpti°*). — Nīl., pag. 182: *prāptyā pratyavasthānam*; *aprāptyā pratyavasthānam*. — N. S. V., ad loc.: *pratikūlatarkadeçanābhāso 'yam* (*prāpti°* e *aprāpti°*).

(³) G. S., V, 1, 9-10; N. S. B. a G. S., V, 1, 9: *sādhanasyāpi sādhanaṃ vaktavyam iti prasaṅge pratyavasthānaṃ prasaṅgasamaḥ*. —

12. La *jāti* detta *pratidṛṣṭāntasamā* è un' obbiezione fatta per mezzo di un contro-esempio (1). Dopo che si è detto: « il suono non è eterno, perchè è la conseguenza immediata di un' azione, come ad es. una brocca », il *jātivādin* soggiunge: « A quel modo che noi vediamo che una brocca, conseguenza immediata di un'azione, non è eterna, così pure vediamo che un contro-esempio, lo spazio, sebbene eterno, è pure conseguenza immediata dell'azione, poichè noi vediamo che si produce spazio, subito dopo l'atto di avere scavato un pozzo ». Nè questo è un punto di vista [speciale da cui si considera] la qualità di essere *anaikanta* [del termine medio], perchè l'obbiezione [è mossa] in modo indiretto (*bhaṅgyantareṇa*).

13. La *jāti* detta *anutpattisamā* è un'obbiezione fatta valendosi del fatto che una cosa non è generata (2). Ad es.: dove mai può trovarsi la qualità di esser prodotto in un soggetto che ha nome « suono », il quale non è generato? A questo modo, da una ragione fallace (*hetvābhāsa*), risulta la insussistenza [della qualità del suono,] di non essere eterno.

14. La *jāti* detta *saṃçayasamā* consiste nella *sādharmyasamā* o nella *vaidharmyasamā* — *jāti* di cui sopra si è discorso — assommate con un dubbio (*saṃçaya*), [in questo modo:] « È il suono non-eterno, perchè ha un attributo —

N. S. V., ibid.: *anavasthābhāsaprasaṅgaḥ* (citando Udayanācārya). — Nīl., pag. 182: *sādhanaparamparāpraçnāḥ*. — N. S. V., ad loc., nota: *anavasthādeçanābhāso 'yam*.

(1) G. S., l. c.: N. S. B. a G. S., V, 1. 9: *pratidṛṣṭāntena pratyavasthānam pratidṛṣṭāntasamaḥ*. — N. S. V., ibid.: *pratidṛṣṭāntamātrabalena pratyavasthānam*. — Nīl., pag. 182: *dṛṣṭāntāntareṇa sādhyābhāvasādhanam*. — N. S. V., ad loc., nota: *ayaṃ bādhapratirodhānyataradeçanābhāsaḥ*.

(2) G. S., V, 1, 12: *prāgutpatteḥ kāraṇābhāvād anutpattisamaḥ*. — N. S. B., ad loc.: *anuptattyā pratyavasthānam*; lo stesso dice N. Vārt. — N. S. V., ad loc.: *sādhanāṅgapakṣahetudṛṣṭāntānām utpatteḥ prāgghetvabhāva ity anutpattyā pratya°*. — Nīl., pag. 182, come N. S. B. e N. S. V. — N. S, V., ad loc., nota: *asiddhyādideçanābhāso 'yam*. — L'esempio e l'argomentazione del Nostro son tolti e riassunti da N. S. B., l. c.

l'esser creato —, in comune con una brocca; oppure eterno perchè è per un suo attributo — l'essere incorporeo —, diverso da essa? » (¹).

15. La *jāti* detta *prakaraṇasamā* consiste nella *sādharmyasamā* o nella *vaidarmyasamā* congiunta con l'intenzione di far risultare la tesi contraria, come quando, nel ragionamento solito: « il suono non è eterno perchè è creato, come una brocca », si dice: « il suono è eterno perchè è percepibile all'udito, come la qualità di esser suono » (²). La varietà delle *jāti* è da spiegarsi unicamente con una diversità di punti di vista.

16. La *jāti* chiamata *ahetusamā* (³) consiste in un'obbiezione mossa alla ragione (*hetu*) in base alla sua incongruenza nel passato, nel presente e nel futuro. La ragione, ossia mezzo di dimostrazione (*sādhana*) è prima o dopo o insieme alla sua conseguenza? (*sādhya*). Se prima, non esistendo allora la conseguenza, di che cosa è essa mezzo di dimostrazione? Se esso è dopo, la conseguenza è prima, ed essendo allora questa anteriormente dimostrata, che fare di essa? Se ragione e conseguenza sono simultaneamente, allora non esiste tra loro un rapporto di ragione e conseguenza, come [non esiste] tra il corno destro e il corno sinistro di una vacca (⁴).

(¹) G. S., V, 1, 14; N. S. B. a G. S., I, 2, 7: *yatra samāno dharmaḥ saṃçayakāraṇaṃ hetutvenopādīyate, sa saṃçayasamaḥ.* — N. S. V. a G. S., V, 1, 14: *samānadharmadarçanādiyatkiṃcitsaṃçayakāraṇabalāt saṃçayena pratyara°.* — Nīl., pag. 183: *sādhāraṇadharmaṃ pradarçya saṃçayodbhāranam.* — N. S. V., ad loc., nota: *satpratipakṣadeçanābhāso 'yam.*

(²) G. S., V, 1, 16; cfr. N. S. B., N. Vārt. e N. S. V., ad loc.; e anche Nīl., pag. 183.

(³) Nel testo, pag. 84, l. 10, correggi: *pratyarasthānaṃ hetusamā* in *pratyarasthānam ahetusamā.*

(⁴) G. S., V, 1, 18: *traikālyāsiddher hetor ahetusamā.* — N. S. B., ad loc.: *hetuḥ sādhanam: tat sādhyāt pūrvam, paçcāt saha vā bhavet? yadi pūrvaṃ sādhanam, asati sādhye kasya sādhanam? atha paçcāt, asati sādhane kasyedaṃ sādhyam? atha yugapat sādhyasādhane, dvayor*

17. La *jāti* detta *arthāpattisamā* consiste in un'obbiezione fatta per mezzo dell'*arthāpatti*. Se dal senso (*arthāt*) si induce (*āpadyate*) che il suono non è eterno perchè ha in comune con ciò che non è eterno un attributo — l'esser creato —, allora esso è eterno perchè ha attributi in comune con ciò che è eterno. E difatti esso ha in comune con l'etere ecc., eterno, un attributo, cioè l'essere incorporeo. Questo non costituisce che una diversità di punto di vista [nel considerare la cosa] (¹).

18. La *jāti* detta *aviçeṣasamā* consiste in un'obbiezione fatta adducendo una mancanza di differenza (*a-viçeṣa*). Se si ammette un solo attributo del suono e della brocca, cioè l'esser creato, allora, non essendovi differenza tra questi due oggetti perchè sono forniti di uno stesso attributo, ne consegue che del pari non v'è differenza tra tutti gli oggetti (²).

19. La *jāti* detta *upapattisamā* consiste in un'obbiezione fatta in base alla congruenza (*upapatti*). La non-eternità del

---

vidyamānayoḥ kiṃ kasya sādhanaṃ kiṃ kasya sādhyam iti hetunā na viçiṣyate . ahetunā sādharmyāt pratyavasthānam ahetusamaḥ. — N. Vārt., ad loc.: *ahetusāmyāt pratyavasthānam ahetusamā.* — N. S. V., ad loc.: *kālasaṃbandhakaṇḍanenāhetutayā pratyavasthānam.* — Nīl., pag. 183: *kālatraye 'pi hetutvāsaṃbhavena ahetutākathanam.* — Nīl., ibid., nota anche: « *hetusamā* » *iti pāṭhe tu kālatraye 'pi hetutvasyāsaṃbhavakathanaṃ hetusamā.* — N. S. V., ad loc., osserva: *pratikūlatarkadeçanābhāso 'yam.*

(¹) G. S., V, 1, 21: *arthāpattitaḥ pratipakṣasiddher arthāpattisamaḥ.* — N. S. B., ad loc.: *anityaḥ çabdaḥ prayatnānantarīyakatvād ghaṭavad iti sthāpite pakṣe 'rthāpattyā pratipakṣaṃ sādhayato 'rthāpattisamaḥ . yadi prayatnānantarīyakatvād anityasādharmyād anityaḥ çabda iti, arthād āpadyate « nityasādharmyān nityaḥ » iti, asti tv asya nityena sādharmyam asparçatvam iti.* — N. S. V., ad loc.: *arthāpattyābhāsena pratipakṣasādhanāya pratyavasthānam.* — Nīl., pag. 183: *arthāpattipuraskāreṇa sādhyābhāvodbhāvanam.*

(²) G. S., V, 1, 23: N. S. B., ad loc.: *eko dharmaḥ prayatnānantarīyakatvaṃ çabdaghaṭayor upapadhyata ity aviçeṣe ubhayor anityatve sarvasyāviçeṣaḥ prasajyate*, etc. — N. S. V., ad loc.: *sanmātravṛttidharmeṇāviçeṣāpādanam.* — Nīl., pag. 183: *sarvāviçeṣaprasaṅgodbhāvanam.* — N. S. V., ad loc., osserva: *pratikūlatarkadeçanābhāso 'yam.*

suono [si ammette] perchè è congruente con la sua qualità di essere creato: ma allora, perchè non ammetterne anche la eternità, essendo questa congruente col fatto che esso è incorporeo? ([1]). In questo modo, per la congruenza di ambedue le tesi [contrarie fra loro] si vuole enunciare le impossibilità di giungere a una determinazione (*anadhyavasāyaparyavasānatvam*). [Anche] questa [*jāti*] costituisce un diverso punto di vista.

20. La *jāti* detta *upalabdhisamā* consiste in un'obbiezione fatta in base alla percezione (*upalabdhi*) ([2]). « Il suono non è eterno, perchè conseguenza immediata di un atto »: a ciò si obbietta: l'essere conseguenza immediata di un atto non può essere mezzo dimostrativo della non-eternità. Difatti, mezzo dimostrativo dicesi quello, senza del quale non si può percepire la conseguenza (*sādhya*). Eppure, anche senza l'« esser conseguenza immediata di un atto », si percepisce la non-eternità, nel fulmine ecc., e anche, in certi casi, nel suono, quando esso sia prodotto dallo spezzarsi degli alberi di una foresta, per la forza del vento.

([1]) G. S., V, 1, 25: N. S. B., ad loc.: *yady anityatvakāraṇam upapadyate çabdasyety anityaḥ çabdaḥ, nityatvakāraṇam apy upapadyate 'syāsparçatvam iti nityatvam apy upapadyate . ubhayasyānityatvasya nityatvasya ca kāraṇopapattyā pratyavasthānam upapattisamaḥ.* — N. S. V., ad loc.: *vyāptim apuraskṛtya yatkiṃciddharmeṇa parapakṣadṛṣṭāntena svapakṣasādhanena pratyavasthānam.* — Nīl., pag. 183: *ubhayapakṣasādharmyeṇa sādhanopapattikathanam.* — N. S. V., ad loc., osserva: *bādhadeçanābhāsaḥ pratirodhadeçanābhāso vā 'yam.*

([2]) G. S., V, 1, 27: *nirdiṣṭakāraṇābhāve 'py upalambhād upalabdhisamaḥ.* — N. S. B., ad loc.: *nirdiṣṭaprayatnānantarīyakatvasyānityatvakāraṇasyābhāve 'pi vāyunodanād vṛkṣaçākhābaṅgajasya çabdasyānityatvam upalabhyate . nirdiṣṭasya sādhanasyābhāve 'pi sādhyadharmopalabdhyā prathyavasthānam upalabdhisamaḥ.* — Cfr. anche N. Vārt., ad loc.; N. S. V.: *vādinā nirdiṣṭasya kāraṇasya sādhanasyābhāve 'pi sādhyasyopalambhāt pratyavasthānam.* — Nīl., pag. 184: *vādyupadarçita-* (invece di °*darcite* com'è nel testo a stampa) -*sādhanābhāve 'pi sādhyasyopalabdhikathanam.* — N. S. V., ad loc., osserva: *pratikūlatarkadeçanābhāsaḥ, bādhadeçanābhāsaç cāyam.*

21. La *jāti* detta *anupalabdhisamā* è un' obbiezione fatta in base alla non-percezione (*an-upalabdhi*) ([1]). Dopo che si è stabilita la stessa ragione di sopra, cioè « l' essere conseguenza immediata di un atto », il *jātivādin* dice: Il suono non è un effetto [che sia] conseguenza immediata di un atto: esso esiste per essere stato anteriormente pronunciato; ma non lo si percepisce, per essere congiunto con un ostacolo. Se poi si obbiettasse che, non essendovi percezione della non-percezione dell'ostacolo, il suono non esiste prima che sia pronunciato, si risponde: Non è vero, perchè in questo caso tale apercezione riflette sè stessa oppure no. Nella prima ipotesi, come non si percepisce l'ostacolo cui la apercezione si riferisce, così pure non si percepisce la apercezione dell'ostacolo. E non percependosi la apercezione di un ostacolo, si ha la non esistenza [di tale apercezione]. Data tale non-esistenza, si ha la esistenza della percezione dell'ostacolo. Quindi, essendo stato il suono anteriormente pronunciato, non lo si può percepire, [il qual fatto di non poterlo percepire] è prodotto dalla percezione di un ostacolo, come nel caso di acqua, di un piuolo o di una radice nascosti entro la terra. Ammettendo la seconda ipotesi, allora la apercezione, di per sè stessa non esiste; e la non-esistenza della apercezione cor-

([1]) Per la definizione, e tutta l'argomentazione, cfr. G. S., V, 1, 29: *tadanupalabdher anupalambhād abhāvasiddhau tadviparītopapatter anupalabdhisamaḥ*. — N. S. B., ad loc.: *teṣām āvaraṇādīnām anupalabdhir nopalabhyate anupalambhān nāstīty abhāvo 'syāḥ sidhyati; abhāvasiddhau hetvabhāvāt tadviparītam astitvam āvaraṇādīnām avadhāryate tadviparītopapatter yat pratijñātaṃ na prāguccāraṇād vidyamanasya çabdasyānupalabdhir ity etan na sidhyati so 'yaṃ hetur āvaraṇādyanupalabdher ity āvaraṇādiṣu cāvaraṇādyanupalabdhau ca samayānupalabdhyā pratyavasthito 'nupalabdhisamo bhavati*. — N. S. V., ad loc.: *anupalabdher apy anupalabdhis, tasyā apy anupalabdhir ity evaṃrūpeṇa pratyavasthānam*. Segue un'argomentazione analoga. — Nīl., pag. 184: *vādinānupalabdhivaçāt kasyacit padārthasyānaṅgīkāre 'nupalabdhivaçād eva vādyabhimatasyāpi yatkiṃcitpadārthasyābhāvasādhanam*, e segue una argomentazione analoga. — N. S. V., osserva: *pratikūlatarkadeçanābhāso 'yam*.

risponderebbe così alla percezione. E perciò, il suono avrebbe esistenza anche per [il fatto di] essere stato anteriormente pronunciato. [Così] per due vie si dimostrerebbe che il suono, mancandogli la qualità di essere effetto di uno sforzo, è eterno.

22. La *jāti* detta *nityasamā* consiste nell'addurre la eternità del suono, mettendo in dubbio [se sia] eterno o no l'attributo da dimostrarsi ([1]). Data la proposizione « il suono non è eterno », il *jātivādin* così prende a sofisticare. Questa stessa non-eternità che si attribuisce al suono, è essa non-eterna, o eterna? Se è non-eterna, allora essa è necessariamente transeunte, e quindi, per il trapassare della non-eternità, il suono è eterno. Se poi la non-eternità è eterna, allora, essendo eterno l'attributo, e non potendo esso logicamente esistere senza un sottostrato, sarà eterno anche il suono, che è il sottostrato [della non-eternità], perchè, se esso non è eterno, non può essere eterno il suo attributo. E così, risulta doppiamente dimostrato che il suono è eterno.

23. La *jāti* detta *anityasamā* consiste in un'obbiezione fatta dimostrando che tutte le cose esistenti non sono eterne. Se la non-eternità del suono si dimostra col dire che esso è simile a una brocca in quanto alla non-eternità, allora, poichè tutti gli oggetti hanno in qualche cosa somiglianza con una brocca, così essi pure non sono eterni. Chè se poi [si sostenga che] gli altri oggetti, pur trovandosi in tale condizione [di somiglianza con la brocca] non sono non-eterni, allora nep-

([1]) G. S., V, 1, 35; N. S. B., ad loc.: *anityaḥ çabda iti pratijñāyate tad anityatvaṃ kiṃ çabde nityam athā 'nityam? yadi tāvat sadā bhavati dharmasya sadābhāvād dharmiṇo 'pi sadābhāva iti nityaḥ çabda iti. atha na sarvadā bhavati, anityatvasyābhāvān nityaḥ çabdaḥ, evaṃ nityatvena pratyavasthānān nityasamaḥ.* — Analogamente N. Vārt., ad loc.; N. S. V., ad loc.: *dharmasya nityatvānityatvavikalpād dharmiṇi nityatvasādhanam*, e segue lo stesso esempio ugualmente svolto, come pure in Nīl., pag. 184, che dà la stessa definizione di N. S. V. — N. S. V., ad loc., osserva; *ayaṃ cācāryamate bādhadeçanābhāsaḥ satpratipakṣadeçanābhasāç ca bhavati; vṛttikāramate tu viruddhadeçanābhavo bhavati.*

pure il suono può essere tale (¹). Questa *jāti* si distingue dalla *aviçeṣasamā* per il punto di vista [da cui si considera] la differenza (*viçeṣa*), adducendo prima di [essa differenza] la sola non-eternità.

24. La *jāti* detta *kāryasamā* consiste in un'obbiezione fatta adducendo la varietà degli effetti dell'atto. Quando si sia detto: « il suono non è eterno, perchè è la conseguenza immediata di un atto », il *jātivādin* così ragiona: Noi vediamo che un atto può essere di due specie, a seconda che per mezzo suo o si produce qualche cosa di non ancora esistente, come una brocca etc., o si manifesta qualche cosa di già esistente, — come una radice o un piuolo ecc. nascosti nella terra, o un figlio celato nel grembo della madre, ecc., — quando si elimini l'ostacolo [che si oppone al suo manifestarsi]. Quindi per la varietà degli effetti dell'atto, [si presenta] il dubbio se il suono di cui si tratta sia prodotto o reso manifesto da un atto (²). Questa *jāti* si distingue dalla

(¹) G. S., V. 1, 32: *sādharmyāt tulyadharmopapatteḥ sarvānityatvaprasaṅgād anityasamaḥ.* — N. S. B., ad loc.: *anityena ghaṭena sādharmyād anithyaḥ çabda iti bruvato 'sti ghaṭenānityena sarvabhāvānāṃ sādharmyam iti sarvasyānityatvam aniṣṭaṃ saṃpadyate . so 'yam anityatvena pratyavasthānam anityasama iti.* — N. S. V., ad loc.: *vyāptim apuraskṛtya yatkiṃciddṛṣṭāntasādharmyeṇa sarvasya sādhyatvāpādanam.* Nīl., pag. 184: *anityadṛṣṭāntasādharmyāt sarvasyānityatvaprasaṅgodbhāvanam.* — N. S. V., ad loc., osserva: *pratikūlatarkadeçanābhāso 'yam.*

(²) G. S., V, 1, 37: *prayatnakāryānekatvāt kāryasamaḥ.* — N. S. B., ad loc.: *prayatnānantarīyakatvād anityaḥ çabda iti . yasya prayatnānantaram ātmalābhaḥ, tat khalv abhūtvā bhavati yathā ghaṭādikāryam anityam iti ca bhūtvā na bhavatīty etad vijñāyate . evam avasthite, prayatnakāryānekatvād iti pratiṣedha ucyate . prayatnānantaram ātmalābhaç ca dṛṣṭo ghaṭādīnām, vyavadhānāpohāc cābhivyaktir vyavahitānām . tat kiṃ prayatnānantaram ātmalābhaḥ çabdasya āho 'bhivyaktir iti viçeṣo nāsti . kāryaviçeṣeṇa pratyavasthānaṃ kāryasamaḥ.* — Cfr. anche N. Vārt., ad loc.; N. S. V., ad loc.: *sāmānyata ukte hetor anabhimataviçeṣanirākaraṇena pratyavasthānam.* — Nīl., pag. 184: *vādyuktahetor anyakāryeṇāpi saṃbhavābhidhānam.* — N. S. V., ad loc., osserva: *asiddhadeçanābhāso 'yam.*

saṃçayasamā per la maniera speciale con cui si solleva il dubbio.

Sebbene le *jāti* siano infinite di numero per la diversità dei dubbi [consistenti nella varietà] dei punti di vista, tuttavia l'Autore, volendo dare esempî chiari e semplici (*a-saṃkīrṇa*), passa in rassegna [solo] queste ventiquattro specie di *jāti*. La confutazione di tutte queste *jāti* consiste nell'esame degli elementi dell'illazione, consistenti nel trovarsi l'attributo nella cosa, ecc., poichè, nel caso di una ragione (*hetu*) che non soffra trasgressioni (*a-vipluta*), non possono i Pāçupata prevalere con tali argomenti: ad es., una volta stabilita solidamente la relazione reciproca tra « esser creato » e « esser conseguenza immediata di un atto » (1), ne consegue che la non-percezione del suono è prodotta, non da un ostacolo, ma dalla sua qualità di essere non-eterno. Quando l'avversario ragiona valendosi di sofismi, bisogna dargli una risposta perfettamente [conforme alle regole della buona logica], e non ribattergli ricorrendo ad altri sofismi, perchè si giungerebbe all'assurdo.

Ora [l'Autore] parla dei *nigrahasthāna*.

32. *Dicesi* nigrahasthāna *ciò per cui l'altro è vinto, secondo le varie suddivisioni* (2) [*dei* nigraha°] *in* pratijñāhāni, pratijñāsaṃnyāsa *e* pratijñāvirodha.

Nigrahasthāna è ciò per cui (*yena*), cioè quel qualunque impedimento, *pratijñāhāni* ecc., per cui l'altro (*para*) cioè l'avversario, è vinto, [vale a dire, per cui] si fa sì che il con-

(1) Cfr. *jāti* 21 e 24.

(2) Il testo di Haribhadra seguito da Guṇaratna ha °*bhedataḥ*, che riesce un po' difficile a coordinare col resto del sūtra. La lezione seguita da Maṇibhadra è °*bhedavat*, migliore; ma non posso ammetterla nel mio testo, che è quello dato da Guṇaratna.

tradditore cada in errore nel suo ragionamento ([1]). Sconfitta (*nigraha*) è quanto dire disfatta (*parājaya*); di questa il punto (*sthāna*, propr. luogo), ossia la sede (*āçraya*) o la causa (*karaṇa*): tale è il senso letterale. Chiamato (*ākhyāta*) significa detto (*kathita*). Per quale varietà di denominazioni? Dice: *pratjñāhāni* ecc. *Hāni* significa *tyāga* (abbandono); *saṃnyāsa*, *apahnavana* (diniego); *virodha*, il fatto che la ragione è contraria (*viruddha*). In composto dvandva si ha *hānisaṃnyāsavirodhāḥ* ([2]). Perciò [questi termini] si uniscono con la rola *pratijñā* in un composto *tatpuruṣa*, [che si deve intendere così:] la *hāni*, il *saṃnyāsa* e il *virodha* [sciogliendo così nei suoi componenti il comp. dvandva sopra spiegato] della *pratjiñā* (proposizione), cioè del *pakṣa*. *Pratijnāhānisaṃnyāsavirodhādayaḥ* significa quelli, di cui quei [tre *nigrahasthāna* detti di sopra] sono i primi. Con la parola *ādi* [l'Autore] richiama alla mente anche le altre suddivisioni. Per la suddivisione (*vibhedataḥ*) di queste, cioè per la particolare divisione [di queste]. Il senso è questo: chiamasi *nigrahasthāna* quella rete di errori, — *pratijñāhāni* etc., — per cui si sconfigge l'avversario.

I *nigrahasthāna* si dividono, in generale, in due categorie: *vipratipatti* e *apratipatti* ([3]). *Vipratipatti* è il credere che sia mezzo dimostrativo ciò che ne ha solo l'apparenza, e errore ciò che sembra errore ([4]); *apratipatti* poi consiste nel non muovere obbiezione al termine medio e nel non sapere refutare l'obbiezione ([5]). Difatti si può vincere in due modi

([1]) N. S. B. a G. S., I, 2, 18, *nigrahasthānaṃ khalu parājayaprāptiḥ*; N. S. V. a G. S., I, 1, 1, *hetvābhāsaprayogo nigrahasthānam*. T. D., p. 64, *vādino 'pajayahetur nigrahastānam*. T. B., p. 112, *parājayahetur nigrahasthānam*. Sarva. D. S., p. 112, *parājanimittaṃ nigrahasthānam*.

([2]) Correggi, nel testo, *hetu*° in *hāni*°, svista evidente.

([3]) G. S., I, 2, 18.

([4]) N. S. B. a G. S., I, 2, 18, *viparītā vā kutsitā vā pratipattiḥ vipratipattiḥ*. — Maṇibhadra concorda con Guṇaratna.

([5]) Ibid., *apratipattis tv ārambhaviṣaye na prārambhaḥ: pareṇa sthāpitaṃ vā na pratiṣedhati pratiṣedhaṃ vā noddharati*. — Maṇibhadra concorda con Guṇaratna.

colui che ragiona, a seconda che egli non perviene a dimostrare quello che si è proposto, o giunge a dimostrare il contrario. Perciò adunque, in base alla divisione in *vipratipatti* e *apratipatti*, sono ventidue i *nigrahasthāna*, cioè: 1) *pratijñāhāni*, 2) *pratijñāntara*, 3) *pratijñāvirodha*, 4) *pratijñāsaṃnyāsa*, 5) *hetvantara*, 6) *arthāntara*, 7) *nirarthaka*, 8) *avijñātārtha*, 9) *apārthaka*, 10) *aprāptakāla*, 11) *nyūna*, 12) *adhika*, 13) *punarukta*, 14) *ananubhāṣaṇa*, 15) *ajñāna*, 16) *apratibhā*, 17) *vikṣepa*, 18) *matānujñā*, 19) *paryanuyojyopekṣaṇa*, 20) *niranuyojyānuyoga*, 21) *apasiddhānta*, 22) *hetvābhāsa* (¹). Di questi, l'*ananubhāṣaṇa*, l'*ajñāna*, l'*apratibhā*, il *vikṣepa* e il *paryanuyojyopekṣaṇa* sono suddivisioni della categoria *apratipatti*; i rimanenti, della categoria *vipratipatti*.

1. Il *nigrahasthāna* chiamato *pratijñāhāni* si ha quando, essendo la propria ragione (*hetu*) dimostrata difettosa quanto alla sua concomitanza con la conseguenza, si ammette nel proprio esempio un attributo dell'esempio contrario (²). Se quegli che ragiona, avendo fatto questa dimostrazione: « il suono non è eterno, perchè è sensibile, come una brocca », e avendo l'avversario trovato che la ragione è difettosa quanto alla sua concomitanza con la conseguenza, col dire « ma noi vediamo che la generalità, sia pur anche sensibile, è eterna », dice: « e sia pure anche la brocca eterna, come la generalità » —, con queste parole viene ad abbandonare la sua pro-

(¹) G. S., V, 2, 1; T. D., p. 64; Sarva. D. S., p. 112; T. B., pp. 112-13: *tac ca nyūnādhikāpasiddhāntārthāntarāpratibhāmatānujñāvirodhādibhedād bahuvidam api vistarabhiyā neha kṛtsnam ucyate.*

(²) G. S., V, 2, 2, *pratidṛṣṭāntadharmābhyanujñā svadṛṣṭānte pratijñāhāniḥ*; N. S. B. ibid., *sādhyadharmapratyanīkena dharmeṇa pratyavasthite pratidṛṣṭāntadharmaṃ svadṛṣṭānte 'bhyanujānan pratijñāṃ jahātīti °hāniḥ*; N. S. V. ibid., *svapakṣe parapakṣadharmābhyanujñā °hāniḥ*; N. Vārt ibid., *pratidṛṣṭāntasya yo dharmas taṃ yadā svadṛṣṭānte 'bhyanujānāti tadā nigṛhīto veditavyaḥ*. Nīl., p. 185, *pratijñātārthaviruddhābhyupagamaḥ pratijñātārthaparityāgo vā °hāniḥ*. Notevole N.S.V., l. cit.: *seyaṃ paksa-hetu-dṛṣṭānta-sādhya-tadanya-hānibhedāt pañcadhā bhavati*, e ne seguono gli esempi.

posizione della non-eternità del suono, e quindi anche il suono viene ad assere eterno ([1]). Perciò egli resta sconfitto per l'abbandonare [che fa] della sua proposizione.

2. Il *nigrahasthāna* detto *pratijñāntara* si ha quando alcuno, essendo l'oggetto della sua proposizione ([2]) refutato dall'avversario, enuncia nel soggetto un altro attributo, che deve essere dimostrato ([3]). Dopo di aver detto « il suono non è eterno perchè è sensibile », e dopo che gli è stata mossa la stessa obbiezione di erroneità per la generalità, [colui che ragiona,] se dice « sta bene che la generalità, sensibile, sia eterna: ma essa è presente dovunque, laddove non lo è il suono », si trova sconfitto per [l'ammettere, che egli così fa, di] un'altra asserzione, perchè afferma l'asserzione « il suono non è presente dovunque », la quale è diversa dalla precedente, cioè che « il suono non è eterno » ([4]).

3. Il *nigrahasthāna* detto *pratijñāvirodha* consiste in una contradditorietà tra l'asserzione e la ragione ([5]). Il dire

([1]) Per l'esempio qui addotto e il suo svolgimento, cfr. N. S. B. e N. Vārt. a G. S. V, 2, 2. Cfr. anche Nīl., l. cit.

([2]) Tutti i miei Mss. leggono *pratijñārthapratiṣedhe*, invece di *pratijñātārtha*°, come ha invece Maṇibhadra, e i passi citati nella nota seguente: anzi, nel Ms. B appare soppressa una sillaba intermedia, tra *pratijñā-* e *-rthapra*° che poteva essere *tā*, ma che è stata con cura cancellata.

([3]) G. S., V. 2, 3, *pratijñātārthapratiṣedhe dharmavikalpāt tadarthanirdeçaḥ pratijñāntaram*. N. S., V (ibid.), *pratijñātārthasya pratiṣedhe kṛte taddūṣaṇoddidhīrṣayā — dharmasya dharmāntarasya viçiṣṭaḥ kalpo vikalpaḥ, tasmāt — viçeṣaṇāntaraviçiṣṭatayā pratijñātārthasya kathanam*. Nīl. p. 185, *paroktadoṣoddidhīrṣayā pūrvānuktaviçeṣaṇaviçiṣṭitayā pratijñātārthakathanam* (definiz. derivata da quella di N. S. V.) — N. S. V., l. cit., aggiunge *idaṃ ca pakṣa sādhyaviçeṣaṇabhedāt pratyekaṃ dvividham*, e ne seguono gli esempi.

([4]) Per l'esempio qui addotto, cfr. N. S. B. e N. Vārt., a G. S. V, 2, 3. Nīl. (p. 185) dà un esempio diverso.

([5]) G. S., V, 2, 4, *pratijñāhetvor virodhaḥ pratijñāvirodhaḥ*. N. S. B. (ibid.).... *virudhyate vyāhanyate na saṃbhavatīti*. N. Vārt., ibid., *yatra pratijñā hetunā virudhyate hetuç ca pratijñayā sa pratijñāvirodho nāma nigrahasthānam*. N. S., V, ibid., *kathāyāṃ svavacanārthavirodhaḥ*. Nīl., p. 185, *svoktasādhyaviruddhahetukathanaṃ °viruddhaḥ*.

« la sostanza è distinta dalla qualità perchè non si percepisce nessun [altro] oggetto diverso da colore ecc. », costituisce una contraddizione tra asserzione e ragione. Difatti, se la sostanza è distinta dalla qualità, non è possibile che non si percepisca un altro oggetto diverso da colore ecc. D'altra parte, se non si può percepire nessun oggetto diverso da colore ecc., come mai può la sostanza essere diversa dalla qualità? (1). Perciò egli [i. e. colui che così ragiona] si trova sconfitto par [essere la ragione] contradditoria con l'asserzione.

4. Il *nigrahasthāna* detto *pratijñāsaṃnyāsa* si ha quando uno, essendo dall'avversario infirmata la dimostrazione della sua tesi, e non potendo egli stesso respingerne [l'attacco], rinuncia alla sua asserzione (2). Se, dopo che alla sua affermazione « il suono non è eterno perchè è sensibile », è stata sollevata la stessa obbiezione, che [questa ragione] difetta nel rapporto di concomitanza, per la generalità, egli dice: « ma chi sostiene che il suono non sia eterno? », si trova sconfitto per ripudio della sua asserzione (3).

5. Il *nigrahasthāna* detto *hetvantara* si ha quando uno, essendogli oppugnata la ragione da lui addotta senza specificazione, enuncia poi questa specificazione (4). Così, nel caso

---

(1) Per l'esempio qui usato, cfr. N. S. B. e N. Vārt, a G. S., V, 2. 4; cfr. anche Nīl., l. cit.

(2) G. S., V, 2. 5, *pakṣapratiṣedhe pratijñātārthāpanayaṃ pratijñāsaṃnyāsaḥ*. N. Vārt, ad loc. , *yaḥ pratijñātam arthaṃ pratiṣedhe kṛte parityājati sa pratijñāsaṃnyāso veditavyaḥ*. N. S. V., ad loc., *pakṣasya svābhihitasya pareṇa pratiṣedhe kṛte sati tatparijihīrṣayā pratijñātārthasyāpanayam apalāpa ity ārthaḥ*. Nīl., p. 185, *svokte 'rthe pareṇa dūṣite tadapalāpaḥ*.

(3) Per l'esempio qui usato, v. N. S. B., N. Vārt. e N. S. V. a G. S., V, 2. 5; cfr. anche Nīl., l. c.

(4) G. S., V, 2, 6, *aviçeṣokte hetau pratiṣiddhe viçeṣam icchato hetvantaram*. N. S. V., ad loc., *paroktadūṣaṇoddidhīrṣayā tatraiva hetau viçeṣaṇāntaraprakṣepo 'nyahetukaraṇaṃ vā dvayam api hetvantaram . tathā ca paroktadūṣaṇoddidhīrṣayā tatraiva hetau pūrvoktahetutāvacchedakātiriktahetutāvacchedakaviçiṣṭavacanaṃ hetvantaram. hetau viçeṣaṇadāna eva hetvantaram iti prāñcaḥ*. N. Vārt., nota: *sādhanāntaro-*

che il ragionamento riferito sopra sia infirmato in base allo stesso errore di generalità, se egli vi aggiunge una specificazione, dicendo: « dato che [la ragione] abbia la qualità di essere una classe », si trova sconfitto, perchè [ammette così] una ragione diversa ([1]).

6. « Argomento diverso (*arthāntara*) » vuol dire argomento diverso da quello in questione; e il *nigrahasthāna* detto *arthāntara* si ha quando si adduce tale argomento, senza che essa serva a nulla ([2]). Il suono non è eterno perchè è creato: [« perchè è creato »] è il *hetu* (ragione). Ora, *hetu* è una parola formata con un suffisso *kṛt*, [perchè viene] dalla radice *hi* più il suffisso *tu*. La parola poi, è di quattro specie, dividendosi in nome, verbo, preposizione e particella ([3]). Ora, uno che sciorinando tali cose, illustri il nome etc., resta sconfitto, per [il trattare che egli così fa] di un argomento diverso, che a nulla serve per quello in questione.

7. Il *nigrahasthāna* detto *nirarthaka* consiste in niente altro che nell'uso di una serie di suoni vuoti di significato ([4]). Il suono non è eterno, perchè le lettere *k*, *c*, *t*, *p*, sono *g*.

---

pādāne pūrvasyāsāmarthyakhyāpanān nigrahasthānam iti sāmarthye vā hetvantaraṃ vyartham iti. Nīl., p. 185, *paroktadūṣaṇoddidhīrṣayā pūrvoktahetukoṭau viçeṣaṇāntaropādānam.*

([1]) Per l'esempio qui addotto, cfr. N. S. V. e Nīl. ai luoghi citati.

([2]) G. S., V, 2, 7, *prakṛtād arthād apratisaṃbaddhārtham arthāntaram.* N. S. V. ad loc., *prakṛtopayuktam artham upekṣya 'saṃbaddhārthābhidhānam, prakṛtānākāṅkṣitābhidhānam iti phalitārthaḥ.* Nīl., p. 186, *prakṛtānupayuktārthakathanam.* — N. Vārt. nota, *abhyupagatārthāsaṃghatatvān nigrahasthānaṃ ; yad abhyupagataṃ tat saṃbaddham, anyadasaṃbaddham ucyata iti.*

([3]) Per l'esempio qui citato, v. N. S. B. e N. Vārt. (che rimanda a N. S. B.) a G. S., V, 2, 7; cfr. anche N. S. V., ad loc. e Nīl., l. c.

([4]) G. S., V, 2, 8: *varṇakramanirdeçavan nirarthakam.* — N. S. B., ad loc.: *abhidhānābhidheyabhāvānupapattau arthagater abhāvād varṇā eva nirdiçyanta iti.* — N. S., V: *avācakapadaprayoga.* — Nīl., p. 186, derivato da N. S. V: *avācakaçabdaprayogo nirarthakam.* — N. Vārt., osserva: *sādhanānupādānād ajñānam evaṃ bruvan na sādhanaṃ 'sādhyaṃ jānīta iti na sādhyaṃ na sādhanaṃ copādatta iti nigṛhyate.*

j, ḍ, d, b, come *gh, jh, ḍh, dh, bh* ([1]). Ciò anche serve alla sconfitta, perchè è del tutto vuoto di senso, e non serve alla [dimostrazione della] conseguenza.

8. Il *nigrahasthāna* detto *avijñātārtha* consiste nel termine medio o nella obbiezione che, pure esposta per tre volte, non può essere intesa dalla assemblea e dagli avversari, e che può o essere disordinato nelle parole, o avere una disposizione delle parti del ragionamento diversa dalla normale (*a-prasiddha-prayoga*), o essere pronunciato troppo in fretta ([2]). [E l'avversario] si sconfigge dicendogli: « questa è una maniera per celare [la tua] inettitudine ».

9. Il *nigrahasthāna* detto *apārthaka* consiste nel senso incoerente della frase, per causa dell'uso di un insieme di parole, di cui la susseguente non si accorda con la precedente ([3]). Ad es. dieci melagrane sei focaccie un bacino senza guerriero, un bolo di carne, etc. ([4]).

10. Il *nigrahasthāna* detto *aprāptakāla* consiste nel

([1]) Per l'esempio qui addotto v. N. S. B. e N. Vārt. che rimanda a N. S. B.) a G. S., V, 2, 8; cfr. anche Nīl., l. c.

([2]) G. S., V, 2, 9: *pariṣatprativādibhyāṃ trir abhihitam apy avijñātam avijñātārtham.* — N. S. B., ad loc.: *yad vākyaṃ pariṣadā prativādinā ca trir abhihitam api na vijñāyate kliṣṭaçabdam apratītaprayogam atidrutoccāritam ity evamādinā karaṇena, tad avijñātārtham asāmarthyasaṃvaraṇāya prayuktam iti nigrahasthānam iti.* — N. S. V. ad loc.: *avahitāvikalavyutpannapariṣatprativādibodhanānukūlopasthityajanakavācakavākyaprayogaḥ.* — Nīl., p. 186: *pariṣatprativādyabodhaprayojakapadaprayogo 'vijnātārthaḥ.* — N. Vārt., osserva: *asāmarthyakhyāpanān nigrahasthānam, asāmarthyaṃ cājñānam iti.*

([3]) G. S., V, 2, 10: *paurvāparyāyogād apratisaṃbaddhārtham apārthakam.* — N. S. B., ad loc.: *yatrānekasya padasya vākyasya vā paurvāparyeṇānvayayogo nāstīty asaṃbaddhārthatvaṃ gṛhyate; tatsamudāyo 'rthasyāpāyād apārthakam.* — N. S. V, ad loc.: *abhimatavakyārthabodhānukūlākaṅkṣādiçūnyabodhajanakapadam.* — Nīl., p. 186: *parasparānanvitārthakapadasaṃūho 'pārthakam.* — N. Vārt., aggiunge una discussione sulla differenza tra l'*aparthaka* e il *nirarthaka*.

([4]) Per l'esempio qui addotto, v. N. S. B. e N. S. V. a G. S., V. 2. 10.

sillogismo applicato con uno scambio nei termini, violando l'ordine nel quale vanno esposti l'enunciato, la ragione, l'esempio, l'applicazione e la conclusione, perchè così viene a mancare l'ordine metodico (*krama*) della illazione per altri, nel produrre in altri la comprensione [della cosa] come noi l'abbiamo compresa (1).

11. Il *nigrahasthāna* detto *nyūna* si ha quando alcuno applica il sillogismo, che deve essere svolto in cinque membri, manchevole dell'uno o dell'altro di essi (2), perchè tutti e cinque questi membri, enunciato etc., hanno la loro efficacia nel produrre in altri la intelligenza [della cosa].

12. Il *nigrahasthāna* detto *adhika* si ha quando uno, nel caso di un oggetto dimostrato per mezzo di una sola ragione o di un solo esempio, aggiunge ancora un'altra ragione o un altro esempio (3).

13. Il *nigrahasthāna* detto *punarukta* consiste nel ridire le parole o il loro senso, diversamente da quello che si

---

(1) G. S., V, 2, 11: *avayavaviparyāsavacanam aprāptakālam.* — N. S. B., ad loc.: *pratijñādīnām avayavānāṃ yathālakṣaṇam arthavaçāt kramaḥ; tatrāvayavaviparyāsena vacanam aprāptakālam asaṃbaddhārthakālaṃ nigrahasthānam iti.* — N. Vārt., ad loc.: *avayavānāṃ viparyāsenābhidhānaṃ.* — N. S. V., ad loc.: *samayabandhaviṣayībhūtakathākramaviparītakrameṇā 'bhidhānam.* — Nīl., p. 186: *avayavānāṃ vyutkrameṇa kathanam aprāptakālam.*

(2) G. S., V, 2, 12: *hīnam anyatamenāpy avayavena nyūnam.* — N. S. B., ad loc.: *pratijñādīnām avayavānām anyatamenāpy avayavena hīnaṃ nyūnaṃ nigrahasthānam.* — N. Vārt.: *yasmin vākye pratijñādīnām anyatamo 'vayavo na bhavati tad vākyaṃ nyūnaṃ.* — N. S. V., ad loc.: *yatkiṃcid avayavaçūnyāvābhidhānam.* — La definizione di Nīl., (pag. 186), è tolta di sana pianta da N. S. V. — T. B., pag. 113: *yatra vivakṣitārthe kiṃcin nyūnaṃ tan nyūnam.*

(3) G. S., V, 2, 13: *hetūdāharaṇādhikam adhikam.* — Cfr. N. S. B., ad loc. e N. Vārt., ad loc.: *yasmin vākye hetū dvau dṛṣṭāntau dvau tad vākyam adhikaṃ nigrahasthānam, ādhikyāt.* — N. S. V., ad loc.: *kṛtakartavyāpunaruktābhidhānam.* — T. B., pag. 113: *vivakṣitārthe kiṃcid adhikam tad adhikam.* — Nil., pag. 186: *adhikahetvādikathanam adhikam.*

faccia nella ricapitolazione (*anuvāda*) ([1]). Ripetizione di una parola (*çabdapunarukta*) si ha quando si ripete la stessa parola, ad es.: « il suono non è eterno », « il suono non è eterno ». Ripetizione del senso (*arthapunarukta*) si ha quando il senso si esprime prima con una parola, e poi lo si esprime di nuovo con un'altra [parola, che sia] un sinonimo [della prima], ad es. « il suono non è eterno », « il rumore è peribile » ([2]). Ma nella ricapitolazione, la ripetizione non è un difetto: ad es., la conclusione [di un sillogismo] consiste nel ridire l'asserzione enunciando [insieme con essa] la ragione.

14. Il *nigrahasthāna* detto *ananubhāṣana* riguarda il contradditore, e si ha quando egli non sa ribattere a un [argomento] noto all'assemblea [degli uditori] e ripetuto tre volte da colui che ragiona. [Poichè], se non ribatte, su che cosa fondandola, potrebbe egli addurre un'obbiezione? ([3]).

15. Il *nigrahasthāna* detto *ajñāna* si ha quando l'oppositore non conosce l'oggetto del discorso del suo avversario, il quale è pur compreso dall'assemblea [degli ascoltatori]. Se non conosce l'oggetto della risposta, come potrà egli rispondervi a sua volta? ([4]). E questo *nigrahasthāna* non [deve

---

([1]) G. S., V, 2. 14; *çabdārthayoḥ punarvacanaṃ punaruktam anyatrānuvādāt.* — N. S. V., ad loc.: *anuvādād anyatve sati niṣprayojanaṃ punarabhidhānam.* — Nīl., pag. 186: *anuvādaṃ vinā kathitasya punaḥkathanaṃ.* — Cfr. anche G. S., V, 2, 15-16.

([2]) Per la doppia suddivisione e gli esempî qui addotti, v. N. S. B. e N. Vārt. a G. S., V, 2, 14.

([3]) G. S., V, 2. 17: *vijñātasya pariṣadā trir abhihitasyāpy apratyuccāraṇam ananubhāṣaṇam.* — N. S. B., ad loc.: *vijñātasya vākyārthasya pariṣadā prativādinā trir abhihitasya yad apratyuccāraṇaṃ tad ananubhāṣaṇaṃ nāma nigrahasthānam iti . apratyuccārayan kimāçrayaṃ parapakṣapratiṣedhaṃ brūyāt?* — N. S. V., ad loc.: *trir abhidhāne 'pi yatrānubhāṣaṇavirodhī vyāpāras tatrānanubhāṣaṇaṃ nāma nigraha°*- e continua enumerandone quattro varietà. — Nīl., pag. 186: *pariṣadā trir abhihitasyāpy ananuvādaḥ.*

([4]) G. S., V, 2, 18: *avijñānaṃ cājñānam.* — N. S. B., ad loc.: *vijñātārthasya pariṣadā prativādinā trir abhihitasya yad avijñānaṃ, tad ajñānaṃ nigrahasthānam iti . ayaṃ khalv avijñāya kasya pratiṣedhaṃ*

esser creduto uguale all'] *ananubhāṣaṇa*, perchè in questo ultimo noi vediamo che [l'oppositore] non può rispondere, sebbene gli sia noto l'argomento.

16. Il *nigrahasthāna* detto *apratibhā* consiste nel non poter più oltre rispondere dopo che la tesi avversa è stata assalita e si è ribattuto [a questo assalto] (¹).

17. Il *nigrahastāna* detto *vikṣepa* consiste nel troncare la discussione perchè si ha qualche faccenda da sbrigare. [L'oppositore] tronca la discussione, comprendendo la impossibilità di dimostrare l'oggetto che egli desiderava di dimostrare. Troncando la discussione col dire « mi rimane la tal cosa da sbrigare », « ho la gola impedita dal catarro », e frasi simili, egli è sconfitto per la rinuncia (*vikṣepa*) [che egli fa della discussione] (²).

18. Il *nigrahasthāna* detto *matānujñā* consiste in questo, che uno, senza ribattere all'accusa sollevata dall'avversario contro la sua tesi, rivolge invece questa accusa medesima contro la tesi dell'avversario (³). Se, essendogli stato detto:

brūyād iti. — N. S. V., ad loc.: *pariṣadā vijñātasya vādinā trir abhihitasyāpy avijñānanam.* — La definizione di Nīl. (p. 186), si differenzia delle precedenti solo perchè dopo °*tasyāpi* aggiunge *vākyārthasya.*

(¹) G. S., V, 2, 19: *uttarasyā 'pratipattir apratibhā*: cfr. N. S. B., e N. Vārt., ad loc. — N. S. V., ad loc.: *uttarārhe paroktaṃ budhvāpi yatrottarasamaye uttaraṃ na pratipadyate tatrāpratibhā.* — T. B., pag. 113: *uttarāparisphūrtir apratibhā.* — Nīl., pag. 186 (derivato da N. S. V.): *uttarārhaṃ paroktaṃ budhvāpi uttarasyāsphūrtivaçāt tuṣṇīṃbhāvaḥ.*

(²) G. S., V. 1. 20: *kāryavyāsaṅgāt kathāvicchedo vikṣepaḥ.* — N. S. B., ad loc.: *yatra kartavyaṃ vyāsajya kathāṃ vyavacchinatti « idaṃ me karaṇīyaṃ vidyate, tasminn avasite kathayiṣyāmi » iti vikṣepo nāma nigrahasthānam.* — N. Vārt.: *yatra kartavyaṃ kāryaṃ vyāsajya kathāṃ vicchinatti sa vikṣepo vijñeyaḥ.* — Nīl., pag. 186: *asaṃbhavatkālāntarakakāryavyāsaṅgam udbhāvya kathāvicchedo vikṣepaḥ.*

(³) G. S., V, 2, 21: *svapakṣe doṣābhyupagamāt parapakṣe doṣaprasaṅgo matānujñā.* — N. S. B., ad loc.: *yaḥ pareṇa coditaṃ doṣaṃ svapakṣe 'byupagamyā 'nuddhṛtya vadati « bhavatpakṣe samāno doṣaḥ » iti, sa svapakṣe doṣābhyupagamāt parapakṣe doṣaṃ prasañjayan paramatam anujānātīti matānujñā nāma nigraha°.* — N. Vārt.: *yaḥ pareṇa*

« tu sei un ladro, perchè sei uomo, come uno dei ladri comunemente noti », gli ribatte « tu pure sei un ladro, perchè sei uomo », ([1]) viene ad ammettere in sè l'accusa di esser ladro, sollevata dall'avversario, e quindi resta sconfitto, per l'assenso (*anujñā*) [che egli implicitamente dà] a ciò che sostiene (*mata*) [l'avversario].

19. Il *nigrahasthāna* detto *paryanuyojyopekṣaṇa* consiste nel non sconfiggere uno che è giunto a tale da essere sconfitto. Per *paryanuyojya* si intende uno che deve inevitabilmente essere respinto, producendo la sua sconfitta, cioè uno cui si deve dire: « Ecco che tu sei incorso in un *nigrahasthāna*, e perciò sei vinto ». [Ora], uno che, non accorgendosene, non lo dichiari subito vinto (*na nigṛhṇāti*), resta vinto egli, perchè non si è accorto (*upekṣaṇa*) che [l'avversario] deve essere dichiarato in fallo (*paryanuyoya*) ([2]).

20. Il *nigrahasthāna* detto *niranuyojyānuyoga* si ha quando si applica il *nigrahasthāna* in un [caso ove] non [è luogo d'applicare il] *nigrahasthāna* ([3]). Colui che dice « Tu

---

coditaṃ doṣaṃ anuddhṛtya « bhavato 'py ayaṃ doṣaḥ » iti bravīti, sā matānujñā paramataṃ svamate 'nujānāti. — T. B., pag. 113: *parābhimatasyārthasya svapratikūlasya svayam evābhyanujñā svīkāro matāmujñā.* — Nīl., pag. 186: *svapakṣe* (e non *sapakṣe* come nel testo a stampa) *doṣam anuddhṛtya parapakṣe doṣābhidhānam.*

([1]) Per l'esempio qui addotto, cfr. N. Vārt. a G. S., V, 2, 21, e il passo del Sārasaṃgraha citato in Nyāya K., p. 587.

([2]) G. S., V, 2, 22: *nigrahasthānaprāptasyā 'nigrahaḥ paryanuyojyopekṣaṇam.* — N. S. B., ad loc.: *paryanuyojyo nāma nigrahopapattyā codanīyas tasyopekṣaṇam: « nigrahasthānaṃ prāpto 'si » ity anuyogaḥ.* — N. Vārt., ad loc.: *yo nigrahasthānaprāptaṃ na nigṛhṇāti sa nigṛhīto bhavati, nigrasthānaprāptatvāparijñānāt.* — N. S. V., ad loc.: *nigrahasthānaṃ prāptavato nigrahasthānānudbhāranam.* — Nīl., pag. 186: *udbhāranārhaparakīyanigrahasthānānudbhāvanam.*

([3]) G. S., V, 2, 23: *anigrahasthāne nigrahasthānābhiyogo niranuyojyānuyogaḥ.* — Cfr. il comm. di Vātsyāyana, in N. S. B., ad loc. — Nīl., pag. 187: *nigrahasthānarahite nigrahasthānodbhāranam.* — N. S. V., a G. S., l. c., ne dà quattro specie: *so 'yaṃ caturdhā: chalam, jātiḥ, ābhāsaḥ, anavasaragrahaṇaṃ ca.*

sei vinto » a un ragionatore esatto, diligente e che non può essere sconfitto, si trova sconfitto egli stesso, perchè in questo modo solleva [l'accusa di] un errore che in realtà non esiste.

21. Il *nigrahasthāna* detto *apasiddhānta* consiste in ciò, che, avendo ammesso un principio, la conversazione non [si conduce] coerentemente [a questo principio] [1]. Colui il quale, avendo prima accettato un qualunque principio, si accinge a una discussione, e nel corso di essa, o per dimostrare l'oggetto che egli vuol dimostrare, o per sorprendere l'avversario, dice qualche cosa che sia in contraddiziene con il suo principio, resta sconfitto per [aver ammesso] un principio contrario [al suo]. Ad esempio, uno che sia seguace della Mīmāṃsā, dice: « l'*agnihotra* è il mezzo per ottenere il paradiso »; ed obiettandogli alcuno: « ma come mai la cerimonia dell'*agnihotra*, una volta finita, può far ottenere il « paradiso? », risponde: « [Perchè] il gran Dio, propiziato da quella cerimonia, ne concede il frutto, come un re etc. ». [In questo modo] ammettendo egli un Dio, che è dalla dottrina Mīmāṃsā negato, si ha il *nigrahasthāna* detto *apasiddhānta*.

22. Le ragioni fallaci (*hetvābhāsāḥ*), come già sono state esposte, cioè la ragione irreale, la contraria, ecc., [formano l'ultimo] *nigrahasthāna*.

Così, sebbene vi siano altre infinite suddivisioni dei *nigrahasthāna*, se ne sono dichiarate le ventidue suddivisioni fondamentali. Così, uno che conosca in che propriamente consistano le differenze dei *chala*, delle *jāti* e dei *nigrahasthāna*, evitandoli nel proprio ragionare, e confutandoli quando

(1) G. S., V, 2, 24: *siddhāntam abhyupetyā 'niyamāt kathāprasaṅgo 'pasiddhāntaḥ.* — N. S. B., ad loc.: *kasyacid arthasya tathābhāvaṃ pratijñāya pratijñātārthaviparyayād aniyamāt kathāṃ prasañjayato 'pasiddhānto veditavyaḥ.* — N. Vārt., ad loc.: *pratijñātārthavyatirekeṇā 'bhyupagatārthaparityāgān nigṛhyata iti.* — N. S. V., ad loc.: *kathāyāṃ svīkṛtasiddhānyapracyavaḥ.* — T. B., pag. 114: *siddhāntād apadhvasto 'pasiddhāntaḥ.* — Nīl., pag. 187: *ekasiddhāntamatam āçritya kathāpravṛttau tadviruddhasiddhāntamatam ālambyo ttaradānam.*

siano usati dall'avversario, perviene a dimostrare il proprio assunto come egli si è proposto.

[Ora] si espone [ancora] qualche cosa, di cui nel testo non si fa menzione. Il *pramāṇa* è causa della percezione dell'oggetto. L'effetto (*phala*) del *pramāṇa*, diverso da esso, è conosciuto per mezzo di un'altra nozione che è unica e inerente all'Io: prima vi è il *pramāṇa*, poi il suo effetto. La *smṛti* non ha autorità di prova. La generalità e la particolarità, l'eternità e la non eternità, l'essere e il non essere sono distinti l'uno dall'altro. L'oggetto del *pramāṇa* ha valore di assoluto. L'oscurità e l'ombra non sono sostanza. Il suono è la qualità dell'etere, e non è materiale (*apaudgalika*). Dal suono si intende il senso per convenzione, e non perchè esso abbia facoltà di farlo comprendere [di per sè stesso]. Soggetto e attributo sono distinti. La generalità [è ciò che] si trova in una pluralità. Il *karma* consiste in una speciale qualità dell'anima. La liberazione finale consiste nell'esistere dell'anima in sè e per sè, in seguito alla distruzione del corpo, degli oggetti dei sensi, degli organi sensori, dell'intelletto, del piacere e del dolore. Nel Nyāyasāra poi si dice che la liberazione finale dell'uomo è la definitiva cessazione del dolore, caratterizzata da una eterna sensazione di felicità.

I testi filosofici di questa scuola sono: 1) i *Nyāyasūtra*, 2) il *Bhāṣya* [commento al precedente], 3) il *Nyāyavārttika* [comm. al precedente], 4) la *Tātparyaṭīkā* [comm. al precedente], 5) la *Tātparyapariçuddhi* [comm. al precedente], 6) la *Nyāyālaṃkāravṛtti*, composti rispettivamente da Akṣapāda, Vātsyāyana, Uddyotakara, Vācaspati, dal venerando Udayana, e dal venerando maestro Kaṇṭhābhayatilaka. Nel *Nyāyasāra* composto da Bhāsarvajña [si trovano menzionati] diciotto commenti: i principali di questi sono la *Nyāyakalikā*, detta *Nyāyabhūṣana* [1] composta da Jayanta, e il trattato *Nyāyakusumāñjali*.

---

[1] L. de la Vallée Poussin mi fa sapere che un *Nyāyabhūṣaṇa* è citato in una *Kṣaṇabhaṅgasiddhi* del Buddista Ratnakīrti.

Ora, concludendo su questo sistema e cominciando [a trattare] il seguente, [l'Autore] dice:

33. *Ormai si è esposto questo riassunto del sistema naiyāyika; ora, si espone quello dei principi ammessi dai Sāṃkhya.*

Ormai (*añjasā*), cioè già (*prāk*), si è esposto, si è detto questo, or ora enunciato, riassunto, cioè epitome, del sistema naiyāyika. Il composto *sāṃkhyābhimatabhāvānām* significa: quei principi, cioè quelle categorie consistenti nelle venticinque verità fondamentali ecc. che sono ammesse, cioè adottate dai Sāṃkhya, o seguaci di Kapila; di questi ora si espone quello, cioè riassunto.

(*Continua*).



Di alcune recenti pubblicazioni sul teatro indiano



I. — M. Kerbaker, *Discorso esegetico sulla Çakuntalā di Kālidāsa*, Napoli, 1906, in-8 gr., pag. 96 (*Atti dell'Acc. di Archeol., Lett. e Belle Arti*).

II. — *The little clay cart.... transl.*, by A. W. Ryder, Cambridge, 1905, in-8 gr., pagg. XXIX-177 (*Harvard Oriental Series*, IX).

III. — F. Cimmino, *Studi sul teatro indiano*, Napoli, 1905, in-8 gr., pag. 76 (*Atti dell'Acc. di Arch.* ecc.).

IV. — F. Belloni-Filippi, *Bharabhūti*, Firenze, 1906, in-8, pag. 23 (estr. dalla *Rassegna Nazionale*. 1 nov. 1906).

V. — L. H. Gray, *The Viddhaçālabhañjikā of Rājaçekhara, now first transl. from the Sanskr. and Prākr.* (= *Journ. of the Amer. Or. Soc.*, XXVII, pagg. 1-71.

VI. — Montgomery Schuyler, Jr., *A bibliography of the Sanskrit Drama*, New-York, 1906, in-8 gr., pagg. x-105 (*Columbia University Indo-Iranian Series*, III).

I. — Con la scienza profonda e la finezza del gusto, che fanno pregevoli tutti gli scritti di questo esimio indianista, M. Kerbaker ha ravvivato l'interesse e l'ammirazione del lettore per la soave figura di Çakuntalā e messe in nuova luce

le immortali bellezze del capolavoro calidasiano [1]. Ne seguiamo la fortuna, presso i critici e i traduttori: vediamo quale posto gli spetti nella storia del teatro indiano, di quali elementi (e il K. ne indaga i più remoti fin nella vedica Uṣas) sia intessuto, quanto segua i precetti dei retori e quanto, fortunatamente, se ne discosti. Un florilegio di (46) strofe liriche acuisce il desiderio che tutta la versione, inedita come purtroppo è ancora inedita quella del *Carruccio d'argilla*, veda presto la luce.

Con varie opinioni espresse nel corso dell'elegante scritto si troveranno d'accordo la maggior parte degli indianisti: come per es. riguardo al dubbio, molto giustificato anche a mio parere, che debbano accettarsi le note conclusioni del Reich (cfr. pagg. 35 e 94); e saranno da accogliersi come nuove e convincenti, in aggiunta a quanto fu da altri osservato, le spiegazioni sulla mancanza della « catastrofe tragica ». Nella spinosa questione delle recensioni, il K. si schiera fra i fautori della devanagarica (pagg. 6, 81 n. 3, 94-96): e contro l'opinione ormai universalmente accettata, persiste nel negare a Kālidāsa la paternità del Mālavikāgnimitra (pag. 10). Quanto ai rapporti fra la Çak. e l'episodio mahabharatiano, egli fa sue le conclusioni negative dell' Holtzmann (pag. 19). Ma un attento esame di quella e di questo non permette di dubitare, come riconobbe il Lévi e come riconosce il Pischel nella sua recentissima *Indische Literatur* (= *Die orient. Literaturen*, I, 7, pag. 202) che la fonte precipua di Kālidāsa sia stato il Mahābhārata. Pongo qui i luoghi dell' episodio cui mi sembrano corrispon-

(1) *Ubi plura nitent*... Le poche e piccole mende sono i frequenti errori di stampa, l'uso promiscuo dell' *n* per la gutturale e la linguale (aṇka e Kaṇva, ecc.). la voce nāṭikā fatta maschile in tutto il lavoro (pagg. 8, 10, 83, 84, 86). Il nome Hirtzig (a pag. 82) è evidentemente un lapsus calami per Hirzel; ma le cure date dall' Herder si debbono riferire non alla versione di costui (pubblicata nel 1833, quando l'Herder era morto da trent' anni), bensì alla seconda ediz. della traduzione del Forster. Dello scintillio degli occhi (pag. 14) non ricordo che sia menzione nel testo del dramma.

dere passi o strofe del dramma (¹): rājaliṅgāni so' panīya narādhipaḥ 70, 35 [vinītaveṣapraveçyāni tapovanāni 12, 11] — eko' mātyān visṛjya 71, 1 [Duṣ. licenzia il sūta 12, 14] — pādyenārghyeṇa 71, 5 [phalamissaṃ agghaṃ 22, 2] — 71, 13 Nīlakaṇṭha cita a questo v. la str. XXII (con la variante *d* antaḥ — karaṇasya vṛttayaḥ) [XXII asaṃçayaṃ] — ūrdhvaretaḥ ecc. 71, 16 17 [bhagavān Kāçyapaḥ çāçvate brahmaṇi sthitaḥ ecc. 25, 90] — gāndharvaḥ çreṣṭha ucyate 73, 4 [LXXII gāndharvena] — sa māṃ tubhyaṃ pradāsyati 73, 5 [ṇa hu attaṇo pahavāmi 78, 10] — cakrāṅkitakaraḥ 74, 4 [cakravartilakṣaṇam api 174, 10 e la strofa CLXXVI pralobhya-] — siṃha-... babandha 74, 6 [jimbha siṅgha ecc. 193 segg.] — tato' sya nāma cakrus te.... Sarvadamanaḥ 74, 7-8 [ṭhāṇe kkhu isijaṇeṇa savvadamaṇo tti kidaṇāmaheo si 193, 8-9] nārīṇāṃ ciravāso hi ecc. 74, 12 [CXV satīm api] — pratipadya yadā sūnur dharaṇīreṇuguṇṭhitaḥ pitur āçlisyante' ṅgāni ecc. 74, 53 putrasparçāt ecc. 74, 58 [CLXXVII aṅgāçraya-tanayān vahanto ...tadaṅgarajasā malinībhavanti) — asatyavacanā nāryaḥ 74, 73 [straiṇam iti 133, 15].

Più difficile è stabilire i rapporti di genesi e di dipendenza fra le varie redazioni puraniche dell' episodio, e rispetto a quella del Mbh. Alcuni tratti caratteristici sono a tutte comuni e si ritrovano anche in frammenti dispersi e inseriti in altri racconti: così il *Sarvadamana* del Mbh. VII 68, 7 (²) e del Bhāgavatapurāṇa (IX, 20, 18: baddhvā mṛgendrāṃs tarasā krīḍati sma sa bālakaḥ); la riflessione di Duṣyanta (Mbh. I, 71, 13, Bhāg. P. VII, 68, 12 vyaktam rājanyatanayāṃ vedmy ahaṃ tvāṃ sumadhyame na hi cetaḥ Pauravāṇām adharme ramate kvacit), ecc. Il Bhāg. P. restringe il racconto, che concorda essenzialmente con quello del Mbh., in soli 17 çloka, mentre diffusissima è la redazione del Padmapurāṇa. Secondo il

(¹) Citati secondo l'ediz. del Burkhard.

(²) Cfr. le mie *Note alla storia dei sedici re* (*Atti del Congr. Or. di Ginevra*, I, pag. 98).

Wilson [1] in quest'ultimo «die Geschichte des Duṣyanta u. der Çak. wird nicht dem Epos, sondern dem Drama nacherzählt». Giova credere che così sia: altrimenti bisognerebbe ritenere il grande Kālidāsa per un plagiario, tanto il racconto puranico coincide con lo svolgimento, e spesso con le parole, del dramma. Ho potuto studiare il lavoretto, rimasto inaccessibile al K., del bengalese Virābilāl Sarkār: *Çakuntalārahasya arthāt Padmapurāṇāntargata Çakuntalopākhyāna o mahākavi Kālidāsa kṛta abhijñāna-Çakuntalera ālocanā* (Kālikātā, 1707 sāl). Come dice il titolo, si tratta di un esame comparativo fra l'episodio e il dramma; l'autore ritiene questo derivato da quello (« Kālidāsa Padmapurāṇa-haïte upākhyānabhāga grahaṇa kariyāchen »): quel che nel dramma differisce, si deve al genio del poeta [2]. — Nel racconto, Çak. stessa si fa dare l'anello come abhijñāna: Priyaṃvadā è la sola amica: Çak. lascia il tapovana nel settimo mese di gravidanza: mali auguri la accompagnano per via. Prima di bagnarsi nella Sarasvatī, consegna l'anello a Priyaṃvadā; ma a questa sfugge dal grembo e cade nell'acqua; per timore, l'amica tace e Çak. dimentica di richiederglielo. Nel momento del ripudio però:

kutaḥ Priyaṃvade sādhvi abhijñānam ihānaya
dhūrtam enaṃ sabhāmadhye hrepayāmi narādhipam |
ity uktvā pāṇim utkṣipya bhūyo bhūyaḥ Priyaṃvadām
uvāca dehi dehīti hrepayāmi narādhipam ||
Priyaṃvadā tu nīcais tāṃ jagāda mṛgalocanām
karṇāntike samāsādya « patitaṃ te [3] tad ambhasi » ||

Queste le sole differenze: chè in tutto il resto il purāṇa va d'accordo col dramma; mentre dal Mbh. prende di sana

(1) *Essays*, I, 40, cit. in Holtzmann, *Das Mbh. in O. u. W.*, pag. 34.

(2) Non è forse inutile notare che per tutta la lunga e pur squisita scena dell'addio alla foresta ed all'eremo, il Mbh. non ha che *un solo* aggettivo, per quanto significante: « ājagāma... *ruditād* vanāt » (I, 74, 14).

(3) O Priyaṃvadā dice qui una solenne bugia, o invece di *te* (che potrebbe stare al più come « dativus incommodi? ») è da leggere *me*.

pianta la predica della reietta allo spergiuro. Un'attenta lettura (¹) ci conferma nell'opinione del Wilson: l'episodio del Padma P. dev'essere posteriore al dramma calidasiano, e deve da esso attingere. Di più: abbiamo almeno *un* indizio per asserire che il narratore si giovava della redazione bengalese e non della devanagarica: si confronti Çak., ediz. Pischel, 138, 13-139, 1 con questi versi del Padma P.:

vimṛṣatsv eva teṣv evaṃ deçāntaracaraç caraḥ
rājñe nivedayāmāsa yad dṛṣṭaṃ sāgarāmbhasi |
rājan sāṃyātriko nāmnā D h a n a v ṛ d d h i r mahādhanaḥ
vipannaḥ sāgare sapta vāhayan saṃbhṛtās tarīḥ ||
sa cānapatyas ecc.

Soltanto la redazione bengalese ha Dhanavṛddhi: nella devanag. il nome del mercante è Dhanamitra.

La grande diffusione della leggenda è attestata anche dal suo infiltrarsi in altri racconti posteriori. Una delle più curiose « contaminazioni » è quella offertaci dal XVI capitolo della *Dinālapanikāçukasaptati*, della qual voluminosa raccolta dà un saggio Rich. Schmidt nella *ZDMG* (XLV, 629-81 e XLVI,

(¹) Basterà citare, come più evidenti, questi passi: taṃ tathā saṃhitaçaraṃ Kaṇvaçiṣyāḥ sudūrataḥ abruvann: āçramamṛgo na hantavyo, mahīpate [= Çak., pag. 8, 7]: svānurūpaghaṭaiḥ ecc. [= 13, 17]: suvyaktaṃ rājaputrīyaṃ ecc. [= strofa XXII]; mamāpi cintā hṛdyāsīt tvatpradānāya sundari [= LXXXIX]; yaṃ tvaṃ cintayase bāle manasānanyavṛttinā vismariṣyati sa tvām vai atithau maunaçālinīm [= LXXVII]; vismṛtis tasya rājarses tāvad eva bhaviṣyati Priyaṃvade nṛpo yāvad abhijñānaṃ na paçyati [= 88, 4-5]; kanyā pitṛgṛhe naiva suciraṃ vāsam arhati lokāpavadaḥ sumahān jāyate pitṛveçmani [= CXV]; sarve kuruta kalyāṇaṃ sukhaṃ yātu Çakuntalā [= LXXXV *d*]: ity uktvā mocayāmāsa çiraçchadanam ambaram [= 130, 2]; yāvat prasavam etāṃ tu vāsaye' haṃ nijālaye [= 140, 9]; sā cāpi muktakaṇṭhaṃ vai rudatī mṛgalocanā çanaiḥ çanair Gautamaṃ tam anugantum pracakrame || etasminn antare vipra Menakāpsarasāṃ varā tejorūpā vyomamadhyāt taḍitpātaṃ papāta sā [= CXXVII].

664-83). La leggenda comprende i vv. 15-143 ed è introdotta da queste parole:

> atrāpy udāharantīmam itihāsaṃ purātanam
> Bhāratoktaṃ mahat pāpaharaṃ paramaçobhanam (¹).

Affine è anche il *jātaka* riferito da Buddhaghosa nel commento al Dhammapada (²): Il re di Benares s'innamora di una boscaiuola, la rende madre, le dà un anello: « Se partorirai una bambina, venderai l'anello e ci camperete: se un maschio, portamelo ». Nato un maschio, il Parālaun (= Buddha), la boscaiuola glie lo porta insieme all'anello di riconoscimento; ma il re « although he knew it was so, felt ashamed

(¹) Ecco un sunto dello strano racconto: Kaṇva stesso, ricevuta nell'eremo la visita del re Duṣyantanu (del quale Çakuntalā s'innamora subito) gli offre in moglie la figlia adottiva (Çak. è figlia di una apsaras e di Bhānu). Dopo che il re ha dato buone promesse, si celebra il matrimonio col rito gandharvico. — Nell'andar via dall'eremo, Duṣyantanu non bada ai 7 grandi ṛṣi che facevano abluzioni nel Gange e per questa mancanza di rispetto è da quelli maledetto a dimenticare la moglie. — Intanto in Çak. appaiono i segni della gravidanza. — Indra, Varuṇa, Yama e Kubera si presentano a Çak. per sposarla: [confusione col noto episodio di Damayantī!] ma Çak. respinge Indra con sdegnose parole (con magnifico anacronismo Çak. rammenta a Indra la fine di Rāvaṇa rapitore di Sītā e di Kīcaka rapitore di Draupadī!!). Nasce Bharata e quando ha 4 anni, Kaṇva manda un discepolo a ricordare al re la promessa del matrimonio; ma il re nulla ricorda. Çak. saputo che ciò è l'effetto della maledizione dei 7 ṛṣi, fa preparare un rogo per salirvi e sta per maledire alla sua volta i 7 ṛṣi, quando questi le si presentano, le chiedono perdono e la placano, ritirando la maledizione dal re. Questi, riacquistata la memoria, sposa solennemente Çak. e riconosce Bharata come suo figlio:

> rājāsau çāpanirmuktaḥ punar udvāhya tāṃ satīm
> rājyaṃ cakre sa dharmātmā saputro jāyayā saha ||
> ṛṣayas te punar jagmuḥ svaṃ svaṃ dhāma yathāsukham.

(²) Cito secondo il Rogers, *Buddhaghosa's Parables*, pagg. 146-48: il racconto non figura negli estratti dati dal Fausböll nella prima ediz. del testo pāli.

in the midst of the assembly, and said: It is not my son ». Allora la madre gettandolo in aria: « Se non è tuo figlio, cada a terra e muoia! se è tuo figlio, resti sospeso in aria! » Il bambino resta sospeso in aria e spiega al re i doveri, la morale ecc. Il re, convinto dal miracolo, lo riconosce per suo e sposa solennemente la boscaiuola.

Infine non privo di interesse, per il probabile tramite orientale, è anche il principio del Παραμύθι τοῦ Σπανοῦ (Νεοελληνικά Ἀνάλεκτα, I, pagg. 46-55: « (Il re) partendo le lasciò una sua pistola d'argento a quella vedova e le dice che appena nascerà il nostro bimbo e sarà cresciuto, che tu me lo mandi nella città così e così, dove io sono re laggiù. Così disse e andò via » (¹).

II. — A un altro dramma immortale ha rivolto le sue cure il Ryder. Grazie a lui, il *Carretto d'argilla* è ora accessibile a lettori inglesi, che finora dovevano contentarsi della vecchia e molto libera traduzione del Wilson (1826-27), in una nuova veste, tagliata da mano esperta sul dosso dell'originale. Le strofe sono qui rese con strofe rimate, di vario metro, e la prosa con la prosa: meno la varietà dei dialetti (²), di ogni aspetto d'arte si ha la corrispondenza, cercata con amorosa cura e riuscita spesso felicissima. Sarà bene gustarne qualche esempio:

sukhaṃ hi duḥkhāny anubhūya çobhate
ghanāndhakāreṣv iva dīpadarçanam
sukhāt tu yo yāti naro daridratāṃ (³)
dhṛtaḥ çarīreṇa mṛtaḥ sa jīvati. (I, 10).

(¹) Φεύγοντας ἄφησε τὴ μία του ἀσημένια πιστόλα σ' ἐκείνη τὴ χήρα καὶ τῆς λέει πῶς ἅμα γεννηθῇ τὸ παιδί μας καὶ μεγαλώσῃ νὰ μοῦ τὸ στείλῃς στὴν τάδε πόλι ποὺ ἐγὼ εἶμαι βασιλέας ἐκεῖ. Ἔτσι εἶπε κ' ἔφυγε. Il resto del racconto non ha interesse per la comparazione.

(²) Ma il çakāra parla anche in inglese « con la lisca ».

(³) *Nessun maggior dolore....*

A candle shining through the deepest dark
Is happiness that follows sorrow's strife;
But after bliss when man bears sorrow's mark,
His body lives a very death-in-life.

dhanyāni teṣāṃ khalu jīvitāni
ye kāminīnāṃ gṛham āgatānām
ārdrāṇi meghodakaçītalāni
gātrāṇi gātreṣu pariṣvajanti. (V, 49).

He only knows what riches are,
Whose love comes to him from afar,
Whose arms that dearest form enfold,
While yet with rain 't is wet and cold.

tālīṣu tāraṃ viṭapeṣu mandraṃ çilāsu rūkṣaṃ salileṣu caṇḍam saṅgītavīṇā iva tāḍyamānās tālānusāreṇa patanti dhārāḥ. V, 52.

On palm-trees shrill,
On thickets still,
On boulders dashing,
On waters splashing,
Like a lute that, smitten, sings,
The rainy music rings.

Qui c'è fedeltà, garbo, vivezza: e così per quasi tutta la versione. A base della quale sta l'edizione del Parab, che certamente ha in diversi luoghi « understood the real meaning of the text better than his predecessors ». Ne restano alcuni, almeno a mio parere, in cui la tradizione stenzleriana, seguìta dai tre traduttori tedeschi, Böhtlingk, Fritze, Kellner, sembra preferibile: così invece di « Rohasena likes the fresh air » (pag. 22), tradurrei secondo la lezione « mārutābhilaṣī pradoṣasamayaḥ çītā° »; invece di « as to make *me* blush » (pag. 55), secondo la lez. « mā kkhu ṇaṃ [= *him*] lajjābehi »; in IV, 2, leggerei piuttosto « tvaritagatiṃ » che « °tir » e a pag. 108 « and protection will prove difficult », mahatī rakṣā vartate »; per « any one else might ask me this, but not a judge » (a pag. 138), è certamente da accogliere la

emendazione del Kern (*De Gids*, sept. 1898, pag. 487) che ritiene la parola pucchaṇīo « een onhandig inlapsel », e quindi da tradurre: « questo è un affare personale, e non riguarda il giudice ».

Del resto l'esimio traduttore si riserba di trattare dei passi particolarmente difficili in una serie di note da pubblicarsi prossimamente nel *JAOS*. Se ciò sarà d'interesse agli specialisti, non gli mancherà fin d'ora anche la gratitudine del pubblico colto per questo suo lavoro, che a tanti lettori dischiude uno dei tesori più preziosi della letteratura indiana. E sia lode anche al benemerito editore delle *Harvard Series*, che dimostra col fatto come, insieme alla scienza più severa, egli voglia e sappia far servire la sua raccolta al bene della coltura generale.

III. — Come per la *Çakuntalā* del Kerbaker, così per gli *Studi* del Cimmino è da lamentare che sieno pubblicati negli *Atti* di un'Accademia: il largo pubblico, cui meglio sarebbero destinati, ne rimane privo. E per esso questi *Studi*, del pari che i precedenti dell'elegante traduttore di Kālidāsa e di Harṣa, sarebbero utili assai a conoscere un po' più da vicino le più notevoli produzioni drammatiche dell' India. Il presente opuscolo dà dettagliata notizia della Karpūramañjarī, secondo il testo edito dal Konow e tradotto dal Lanman (1). Segue uno studio *Sul dramma Caṇḍakauçika*, ben noto per la bella traduzione del Fritze (nella *Univ. Bibl.*). Il C. dà prima un sunto dell'episodio del *Mārkaṇḍeyapurāṇa* (meno importante, ma pur degna di nota, è la redazione dello Skanda P.), espone quindi lo svolgimento del dramma, per mostrare e valutare « quei tratti, in cui il dramma medesimo si allontana dal racconto leggendario »; e termina con un felice raffronto coll'azione e i personaggi del *Nāgānanda*. Dramma de' meno letti è il *Caṇḍakauçika*, e ingiustamente: una buona edizione ne

(1) Cfr. la recens. dello scrivente, nel *Giornale*, XVI, 316-318.

sarebbe desiderabile. Troppo indulgente è il C. chiamando « pregevole » quella di Jīvānanda Vidyāsāgara, che gli servì pel suo studio: chè ha frequentissimi errori di stampa nel testo e più nel commento, incuria grande nel pracrito delle strofe [1], ed anche qualche inesattezza nella interpretazione [2].

IV. — Destinata a un largo cerchio di lettori è pure la prolusione su *Bhavabhūti*, del prof. F. Belloni-Filippi. I cenni sui tre drammi sono ravvivati da bei saggi di versione, in prosa e in versi. Ingegnoso il parallelo fra i personaggi del *Mālatīmādhava* e quelli di *Giulietta e Romeo:* e giusto lo spiegare la mancanza di originalità nei vari caratteri con la natura degli ordinamenti religiosi e sociali dell'India. In fine, il B. F. esprime lo stesso desiderio col quale anche il Kerbaker termina il suo *Discorso esegetico:* « Noi vorremmo quindi che per opera di sapienti indianisti la conoscenza del teatro indiano si allargasse tra noi e mostrasse come si possa divertire senza sopraffare, commuovere senza atterrire ». E il K.: « .... io credo che.... questo genere del nāṭaka indiano.... potrebbe, per opera di qualche genio inventivo, musicale insieme e poetico, un Wagner italiano, oppure mercè il lavoro concorde di un gran musico e di un gran poeta, intesi tra loro in un alto concetto estetico, suscitare inattese maraviglie e cattivarsi l'universale applauso ». Non importa ricordare che, fuori d'Italia, il tentativo é stato fatto e con ottimo successo [3]; ma con rifacimenti non sempre fedeli allo spirito e alla lettera del dramma indiano. E per la musica, se una morte prematura chiuse al genio di Riccardo

(1) In 63*b* è da correggere, per il metro, « soavioāhi° » e così in 95*a-b* « ‖ çavvamaçānāhibaī gu°mmaṭṭhāṇadhiāṇa ».

(2) Per es., a pag. 115, nella strofa *çocantī*, il « mayā » non può disgiungersi da « kartavyaṃ niṣkrayam », sia che queste parole si riferiscano a Hariçcandra o alla moglie di lui.

(3) Si vegga, per es., l'articolo dell'Hertel, *Indien auf der europäischen Bühne*, nella *Beilage zur Allgem. Zeitung*, del 9 genn. 1903.

Wagner la nuova via alla quale sembrava intendesse volgersi con un « Buddha », non sono senza valore le composizioni, cui più oltre accenniamo, del Weingartner e del Kienzl.

V. — Non ho modo di confrontare con l'originale la versione della *Viddhaçālabhañjikā* offertaci dal Gray; posso dire però che essa si legge con piacere, scorrevole, chiara ed elegante com'é. L'introduzione dà notizia delle varie edizioni del testo, dei due commentatori, del titolo; un'analisi dettagliata del dramma essendo superflua, dopo quelle del Wilson, del Klein, del Lévi, del Konow, dell'Apte, il Gray si é opportunamente limitato a chiarire il complicato « by-plot » e, con un diagramma, le complicate relazioni di parentela fra i personaggi principali. A proposito del giudizio severo dato della *Viddha*° dal Lévi ed ancor più dall'Apte, osserva il G. che « a Sanskrit drama is to be compared with an opera rather than with a play, since the main stress is laid on beauty of diction and versification instead of action » (pag. 5). Così Rājaçekhara si serve in esso di strofe (e quindi di melodie?) già inserite in altri suoi drammi, all'incirca come il nostro Rossini non si faceva scrupolo di ripetere in un'opera motivi e spunti di altre opere sue. Dal lato formale, é notevole il contrasto fra la raffinata struttura delle strofe e la naturalezza della prosa, abbondante, forse più che in ogni altro dramma, di locuzioni familiari e di proverbi, per i quali si citano nelle note frequenti paralleli, indiani ed europei. E le note hanno anche un'altra utile novità: al nome botanico é aggiunta, secondo la *Flora Indica* del Roxburgh o secondo il Balfour, la descrizione degli alberi, piante e fiori formanti parte del materiale retorico di ogni poeta indiano. Così ci é dato apprezzare la bellezza e la convenienza di una similitudine o di un'immagine, al che non basta la semplice menzione di *averrhoa acida* o di *nauclea cadamba!*

VI. — Alla bibliografia dello Schuyler sono premesse concise e precise notizie sul dramma indiano e sui principali

scrittori: Çūdraka, Kālidāsa, Harṣa, Bhavabhūti, Rājaçekhara. Viçākhadatta, Nārāyaṇa, Kṣemīçvara, Kṛṣṇamiçra: nonché un elenco di opere esegetiche e critiche sul teatro in genere, indiane e occidentali. La bibliografia segue l'ordine alfabetico e tien conto dei mss., delle edizioni (in ordine cronologico), delle traduzioni e rifacimenti e degli studi su ciascun dramma. Una prima appendice registra le opere nei moderni dialetti, un'altra riporta la classificazione dei retori in rūpaka e uparūpaka, con gli esempi relativi.

Dai 60 titoli registrati dal Wilson nel 1827, dai 372 notati dal Lévi nel 1890, siamo giunti, in questo ricco elenco, a più di 500. I grandi nomi restano, è vero, sempre gli stessi: ma da tutta quella folla di opere e di scrittori minori, un nuovo storico del dramma non potrà non cavare utili materiali, conferme ad ipotesi, dati cronologici, sussidi di vario genere. L'autore non ha risparmiato fatiche perchè l'opera sua riuscisse il più possibile completa e ordinata. La perfezione è irraggiungibile in lavori simili e certo una futura edizione si avvantaggerà di aggiunte o correzioni suggerite dai compagni di studio: sahāyasādhyāni hi duṣkarāṇi. Così a pag. 17 si vorrebbero ricordati fra i trattatisti indigeni, Bhojarāja (*Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa*), Mammaṭabhaṭṭa (*Kāryaprakāça*, *Saṃgītaratnamālā*), Çārngādeva (*Saṃgītaratnākara*); a pag. 18 è da aggiungere il lavoretto di C. Formichi, *Alcuni cenni sul Sāhityadarpaṇa di V. K.* (Roma, 1897 = *L'Oriente*, II, 1-22). Del *Mālatīmādhava* (pag. 29), dette già un'analisi, con traduzione parziale del 5. atto, il Colebrooke (*Asiatic Researches*, vol. X.). Pag. 52: per una *Sakuntala* ed una *Malavika*, scrisse pure la musica il Weingartner, per una *Urvasi* il Kienzl; cfr. G. Meyer, *Essays u. Studien*, II, pag. 98. — Pag. 53: Il nome del traduttore islandese della Çak. è Thorsteinssohn; del boemo (pag. 54), Vynhis. Era anche da ricordare l'antica versione hindi di Nivāj (del 1650; cfr. Grierson, *The mod. vernac. of Hindostan*, pag. 154). Lo scritto di H. Stümcke, *Die deutsche Sakuntala* (= *Bühne u. Welt*, V, 1903, pagg. 728-52) mi è noto solo da citazioni, nè posso dire sotto quale rubrica andrebbe inserito.

Pag. 86: un'altra edizione calcuttiana (Çakābdāḥ, 1798) della Mṛcch. è citata dal Böhtlingk nella introduz. alla sua versione (pag. III); e un'articoletto sul dramma di Çūdraka è pure negli *Studi e rassegne* di F. Casa (Città di Castello, 1899, pagg. 109-18). — Pag. 95: la R. Biblioteca di Berlino conserva, manoscritto, un *Mudrā*° « deutsch bearbeitet von O. Wilmans ». I *Select Specimens*[2] del Wilson sono stati accuratamente spogliati per quanto riguarda le traduzioni; ma dei sunti più brevi non è fatto cenno (II, 323-34, *Mahāvīracarita*; II, 408, *Dhūrtasamāgama*; II. 335-44, *Veṇīsaṃhāra*; II, 361-62, *Bālabhārata*; II, 354-60, *Viddhaçālabhañjikā*).

Anche per la esecuzione tipografica (da correggere trovai solo due sviste. pag. 7, 16 Carn° e pag. 93, 30 °rārkṣasa) e per la veste esterna questo volume sta in degna compagnia con gli altri pubblicati nella raccolta così saviamente diretta dal prof. Williams Jackson.

P. E. Pavolini.



UN SALMO ERRONEAMENTE SUPPOSTO MACCABAICO

(SAL. XXIII)

Diamo qui subito la traduzione del salmo, affinchè meglio s' intendano le osservazioni che or ora vi avremo a far sopra.

1. Jahve è il mio pastore: non soffrirò penuria.

2. In prati teneramente erbosi mi fa posare: presso acque chete mi mena.

3. Il mio animo rinfranca: per i sentieri di giustizia mi conduce, in grazia del suo nome.

4. Anco se camminassi per vallate tenebrose, non temerei infortunio, chè tu sei meco: la tua verga e il tuo bastone, questi mi dànno conforto.

5. Tu imbandisci davanti a me la mensa, al cospetto dei miei nemici: hai impinguato d'olio il mio capo; il mio bicchiere è colmo.

6. Pur felicità e misericordia mi terranno dietro tutti i giorni di mia vita: ed io abiterò nella casa di Jahve per lunghi giorni.

Due cose ad ogni lettore saggio e spregiudicato si presentano subito alla mente: l'intonazione tranquilla e quasi idillica del breve canto; un che di vago e d'indeterminato del contenuto, com'è il caso di tanti altri salmi; onde deve riuscire difficile lo stabilire, a giudicar soltanto dal contesto, a qual tempo, a quali fatti e a quali persone precisamente si alluda.

La tradizione attribuisce il salmo a David, e noi non vediamo perchè questi non ne possa essere l'autore. Perchè — qualcuno dirà — il re David era un masnadiero, un uomo truce e sanguinario, e non potevano passargli per la testa simili pensieri improntati a calma e pietà. Per certa critica David non ha scritto nessun salmo. Questa critica non ha maggior valore di quella tradizionale che faceva o fa David autore di tutto il salterio, anche quando il senso a intender così apertamente repugni.

Altri addurrà per ragione che i salmi sono importazione forestiera, vale a dire assira, onde non si può parlare di salmi biblici prima dell'esilio. La critica sensata non può fare miglior giustizia di simili stranezze che non badarvi e tirar oltre, spendendo più utilmente il tempo: vi son tante cose da imparare, tante da decifrare, e anche tante, per chi n'avesse vaghezza, da confutare! (1).

Non saremo certo noi di quelli che neghino l'importanza dell'assiriologia rispetto agli studî biblici, massime nel dominio della storia; ma d'altra parte bisogna pur confessare che detta nuova scienza è stata causa di gran confusione d'idee; di modo che, considerato il pro e il contro, non sarebbe cosa temeraria il domandarsi se, in fin dei conti, l'assiriologia abbia realmente giovato ad una maggiore intelligenza del Vecchio Testamento, nelle cose veramente importanti e certe.

Badi il lettore che noi facciamo un paragone tra il bene e il male, e abbiamo anche detto nelle cose veramente importanti e certe, non in quelle cervelloticamente affermate o non

(1) Noi consideriamo il salmo nel suo contenuto ideale, e sotto tal rispetto diciamo che nulla vieta che David possa esserne l'autore, senza, naturalmente, niente decidere nè pro nè contro. Più difficile è lo stabilire il tempo in cui il cantico sarebbe stato composto. La difficoltà potrebbe nascere dalla menzione della *casa di Jahve*, che si fa in fine. L'unica obbiezione seria sarebbe pur questa. I pareri di critici, com'è naturale, sono discordi: tengono il salmo per davidico Rosenmüller, Delitzsch, Castelli, con altri. Il De Wette, sebbene non si pronunci esplicitamente, ammette che pel contenuto il salmo possa appartenere a David.

ancora bene assodate e di poco o nessun rilievo. E ci preme ciò avvertire, affinchè non paia che noi chiudiamo volontariamente gli occhi alla luce a guisa di pipistrello; della qual pervicacia d'animo o basso istinto sono stati gratificati coloro che si ostinano a non vedere e confessare quella cosa sì chiara e certa ch'è la metrica.

Dove poi la mania di cacciar l'assiro per tutto nella Bibbia ha fatto maggior strazio, si è nel voler spiegare l'ebraico mediante l'altra lingua sorella, rivelata al mondo dei dotti dalle moderne scoperte di Ninive e Babilonia; di che è avvenuto che parole di significato certissimo, usitatissimo sono state volte a sensi i più arbitrarî e strani. Noi già altrove (cfr. il nostro lavoro *Il Vecchio Testamento e la critica odierna*) gettammo l'allarme intorno il pericolo gravissimo che corrono gli studî biblici dalla temeraria leggerezza degli assiriologi. E qualche esempio di quanto diciamo sarà portato in queste brevi note.

Già, in tesi generale, lo spiegare una lingua col solo ajuto d'un'altra, anche la più affine, ad ogni persona avveduta ed esperta della storia del linguaggio deve sembrare cosa pericolosissima. Chi non sa che i vocaboli da favella a favella spesso mutano di significato? E forse che per intender meglio parole italiane quali *testa*, *pensare*, *casa*, ci servirà di sicura guida il latino? E a quali controsensi non incorrerebbe chi traducesse materialmente il francese con le uguali parole italiane, come *tourner*, *viande* e attrettali? Quante non sono le voci arabe le quali in ebraico hanno differente accezione? Noi non neghiamo che l'ass. *rîmu* « buffalo » ci sia d'ajuto a spiegare l'ebr. *r^e'em* (cf. Sal., 92, 11) che dai Settanta e dalla Vulgata è reso con « liocorno » (μονοκέρως, *unicornis*). Ma pure in arabo la stessa parola *ri'm* ha ben altro significato (una specie di gazzella); come notabilmente si diversificano il greco κάπρος e il lat. *caper*. Dunque la sicurezza assoluta non ce la porge l'assiro; tanto più che questa lingua, in fin dei conti, non è la cosa più limpida e certa di questo mondo. È canone elemen-

tarissimo di critica filologica che una lingua si debba spiegare con la lingua stessa. Ma adesso le leggi più semplici del buon senso sono troppo spesso tenute in non cale, così nell'interpretazione dell'antico testo, come in tante altre cose della critica biblica.

Pure in casi difficili e disperati sia lecito ricorrere alle lingue affini, come l'arabo, il fenicio, l'etiopico, l'aramaico, l'assiro. Ma ciò che dovrebbe essere l'eccezione, nel nostro caso è la regola. È dunque il modo che offende, non già il principio in sè, che a quando a quando, usato con discrezione e senno, può recare non piccolo vantaggio.

Un'altra cosa propria di questo salmo, che è certo uno dei più belli, si è la semplicità e la chiarezza del dettato. Se si toglie ושבתי che può offrire qualche dubbio, ma più per quel che riguarda la forma grammaticale che non il significato, come vedremo, tutto il resto è d'un'evidenza tale che pochi altri salmi ci offrono l'uguale.

Noi ammiriamo il fiuto sagace dei critici che ti sanno scoprire la provenienza e la data, non che d'ogni singolo libro del V. Testamento, ma d'ogni più piccola parte di questo o quello scritto; di che la Bibbia policroma è insuperabile monumento. Soprattutto si sono sbizzarriti intorno i salmi, di cui non v'ha segreto nè minima allusione che non sappiano decifrare. Così, per es., il salmo 72, che secondo il testo masoretico, i Settanta e la Vulgata è attribuito a Salomone [1], sarebbe dedicato a Tolomeo Filadelfo, quando questi fu assunto al trono, dopochè il padre suo, Tolomeo Lago, ebbe abdicato in favor di lui (*Johns Hopkins University Circulars* del giugno 1903).

Il secondo salmo sarebbe invece composto per celebrare l'incoronazione di Aristobolo, figlio di Giovanni Ircano. A

---

[1] לשלמה, che è in testa al salmo, a rigore si può tradurre, e così è stato anche inteso: « per Salomone »; ma se in לדוד non par dubbio che la prep. ל indichi l'appartenenza (salmo di David), non vediamo come qui l'uguale espressione si debba intendere diversamente.

noi non riesce scoprir nulla di tutto ciò; tant'è vero che per certe cose bisogna esser forniti di buona dose di fantasia, della quale noi, così in questo come in tanti altri casi, ci confessiamo al tutto privi. Ecco perchè tante idee peregrine della critica biblica odierna ci restano incomprensibili. anzi ci sembrano di sana pianta cervellotiche.

In luogo di adattare il significato delle parole al contesto, spesso si piega il senso dell'insieme ai particolari significati che una voce può offrire. In questa maniera è facile far dire a un testo ciò che si vuole. Ammettiamo pure che צדק valga anche « vittoria »; è certo che io non posso applicare tal significato per tutto e a caso, ma in ciò mi deve guidare il senso generale. Chè se in tutte le maniere altri vuole intendere a quel modo, facilmente vede nel salmo un inno di guerra. Allora, procedendo di arbitrio in arbitrio, ne concluderà che quella tal vittoria non può riferirsi ad altri tempi dai maccabaici. Se invece alla parola io attribuisco il suo valore più comune e certo, cioè *giustizia* (per i sentieri della giustizia), il concetto di guerra si cambia issofatto in quello di pace. E che diremo della stranissima interpretazione onde nelle *acque chete* (mutate in *waters of comfort*), nei *prati teneramente erbosi* Haupt vede *the brilliant successes* di Giuda Maccabeo?

Nel salmo mancano evidentemente allusioni storiche che ci illuminino intorno all'autore e all'età sua; anzi, quasi, si direbbe che l'intonazione pacifica contrasti con tempi così agitati e bellicosi come dobbiamo figurarci quelli in cui si svolsero le guerre maccabaiche.

Non pertanto il prof. P. Haupt (*Hebraica* XXI n°. 3) non solo attribuisce risolutamente il nostro salmo al tempo dei Maccabei, ma ne determina l'anno, circa il 165 av. C., dopo che Giuda Maccabeo aveva riportato segnalate vittorie sopra i Siri. Noi già abbiamo in proposito manifestato il nostro pensiero; e sì per questo, sì perchè la cosa in sè stessa è di poco momento, lasciata la questione dell'età, c'intratterremo un poco intorno alla ricostruzione e interpretazione che Haupt n'ha data.

Guide in ciò al dotto d'America sono state principalmente l'assiriologia e la metrica. Secondo lui, il testo ci è giunto in uno stato *very unsatisfactory, especially from a metrical point of view.* A noi invece pare che questo sia uno dei salmi meglio conservati, salvo il ושבתי di cui abbiamo fatto menzione. Se ivi tutto è chiaro e piano, ciò è una prova che il testo deve essere genuino, giacchè in generale le difficoltà e i contrassensi nascono dalle lezioni guaste. È da avvertire poi che il testo masoretico è, quanto altra parte mai del V. Testamento, uguale a quello dei Settanta, tranne la divisione dei versetti, che è cosa tutta materiale, nata cioè dal modo d'intendere dei traduttori.

Gli è così che אך טוב del principio dell'ultimo v. è trasportato alla fine del v. precedente, e però tradotto diversamente dal vero senso: ὡς κράτιστον, riferito com'è a μεθύσκον (ποτήριον) « inebriante al sommo ». Ciò naturalmente ha fatto sì che ירדפו, venendo ad avere un solo soggetto (חסד), sia stato letto in singolare: καταδιώξεται. Anche כוסי « la mia coppa » della seconda metà del v. 6 è stato mutato in כוסך « la tua coppa » (ποτήριόν σου). In conclusione, l'unica reale differenza è pur questa del vario suffisso pronominale; il quale mutamento, con ogni probabilità, è stato fatto intenzionalmente, parendo agl'interpreti cosa più bella e degna il figurare la coppa preparata e pòrta da Dio stesso.

Dunque la lezione che abbiamo adesso, fu anche quella dei Settanta. Ma ciò non è un altro buon argomento da farci ritenere che il testo tradizionale *is in a very satisfactory condition?* Che si richiede di più da un testo? Diciamo piuttosto che la metrica non torna, e però il testo deve essere emendato. Certo, se un verso di Ovidio o di Orazio, sì scrupolosi osservatori della metrica, peccasse contro le leggi della prosodia, s'avrebbe ben ragione di giudicarlo guasto o contraffatto. Ma la metrica biblica! Or qual è il salmo che si porga ossequente ad uno schema qualsiasi metrico? Il primo salmo forse? il secondo? Oh noi conosciamo la mirifica ricostruzione metrica del 2° salmo, fondata sulla legge *dei tre ac-*

centi! Come saremmo curiosi di vedere quel miracolo di salmo che, senza esser mutilato nè stiracchiato o comecchessia rattoppato, ci offrisse chiaro esempio di perfetto modello metrico! Ma lasciamo ciò: si sono almeno accordati i critici nel ricostruire una metrica qualsiasi, in un modo uniforme, pur mettendo il testo alla più dura tortura? E come, di grazia, si possono accordare in una cosa fantastica, dipendente dal vario umore di questo e quello? Nel nostro caso diversi critici hanno ristabilito diversamente la metrica del salmo: Baethgen, Gunkel, Duhm, Marti — tutti pezzi grossi che ora tengono il campo nella critica biblica —; ma Haupt rigetta le loro ricostruzioni. Il lettore ingenuo e di buon senso si chiederà, che metrica è ella codesta, se non due soli critici consentono nella stessa opinione, e se non v' ha brincello di poesia che resti incolume dagli assalti inconsulti cui è fatto segno il testo biblico in nome di capricciosissime leggi ritmiche. Fin quando simile malanno incomberà agli studi sul V. Testamento?

Il versetto più torturato, nella ricostruzione del professore Haupt, è il secondo. Ivi due sono i concetti: i prati di fresca erba in cui il pastore fa posare il suo gregge; le acque che dolcemente scorrono, ove il gregge è menato a dissetarsi. Tutto ciò è vero e bello insiemo; e inoltre la legge del parallelismo è appuntino osservata. È difficile trovare un versetto, le cui parti siano più armonicamente combinate.

Anzi tutto, il critico traspone le parole, mettendo per primo il secondo emistichio: « presso acque chete mi mena » (ma che egli traduce: *he rests me*, per la ragione che or ora diremo). Non si capisce — H. dice semplicemente: *the two hemistichs must be transposed* — il perchè di tale strana inversione; a noi pare più proprio e naturale che il gregge prima si conduca a pascere, poi a bere. Ma questa è una inezia, per quanto al lettore ciò possa fornire una chiara prova di certi metodi della critica biblica — e noi di metodo ci occupiamo; e questa è la ragione per cui insistiamo in cose che sembrano

di sì poco momento. Il guaio si è che vien tolto un dei due verbi, che così bellamente si corrispondono, come vuole il ritmo: *mi fa posare — mi mena*. Il secondo emistichio rimane così senza verbo: *on meadows of verdure;* ove naturalmente è da supplire il verbo precedente. Noi non diciamo che un solo verbo, espresso nella prima parte del versetto, non possa governare anche il secondo emistichio; ma è forse questa la legge del parallelismo?

Causa dello scompiglio è stata principalmente l'assiriologia. Secondo il critico il verbo נהל « condurre » non ha altrimenti questo significato, ma vale lo stesso che l'ass. *ušnâ'il* « to rest ». Allora il ירביצני « mi fa posare » diventa inutile, anzi è dichiarato *a prosaic gloss to* ינהלני. Ora, a lasciare le altre considerazioni che abbiamo fatto per rispetto alla struttura del versetto in se stesso, dobbiamo notare una incongruenza logica. Il gregge *posa*, per pascere e meriggiare, nei prati erbosi; ma presso le acque ci sta ordinariamente quel tanto di tempo che è necessario per bere; dunque si mena il bestiame, grosso e minuto, ai rivi di acqua fresca. Questo vediamo che si pratica adesso dai nostri mandriani; e crediamo che l'uso sia antico. Ecco un mutamento fatto a casaccio, in onta al buon senso e ad ogni principio di sana critica letteraria: e simili arbitrarie emendazioni sono adesso spaventosamente numerose.

Abbiamo già detto che l'unica difficoltà consiste nella forma ושבתי dell'ultimo versetto. Ma questa parola, appunto perchè dubbia, non doveva servire di prova al critico per la sua tesi. Veramente la difficoltà è più grammaticale che altro; giacchè non par dubbio che la radice sia ישב « sedere, abitare ». Per noi la spiegazione migliore si è d'intendere la forma come un perfetto in luogo di וישבתי. Non vediamo niente di sì straordinario che qui sia caduto *yod* radicale, come di regola cade nell'imperativo e nell'infinito.

L'aferesi, è vero, non avviene nel perfetto; ma neanche i verbi in prima *nun*, che nell'imper. e inf. seguono quelli in prima *yod* (orig. *waw*), perdono nel perfetto la consonante

iniziale; eppure in 2 Sam. XXII, 41 si ha תתה per נתתה. E forse la migliore spiegazione di quella forma disperata che è תנה di Salmo VIII, 2, si è di considerarla come 3ª pers. f. sing. del perfetto. Si noti che nel nostro caso l'accento, a causa di *waw cons.*, è passato nell'ultima sillaba; e sì per questo, sì pel suono affine di *w* che immediatamente precede, la *yod*, suono leggero, potè facilmente andar perduto.

Meno verosimile ci sembra l'opinione di quelli che intendono שבתי qual inf. con suff.: « il mio abitare », che sarebbe struttura contorta. Ad ogni modo ci par da dovere escludere l'interpretazione preferita da Haupt e da altri, i quali derivano essa forma verbale da שוב « tornare ». Il v. שוב coi nomi di luogo prende ל o אל, non ב.

Haupt cerca di giustificare la costruzione con ב mediante un par di passi, ove il verbo è seguito dalla detta prep. Ma acciò gli esempi arrecati, cioè Sal. VII, 17; 1 Re II, 32, valessero, bisognerebbe fossero analoghi; ora nei due luoghi si tratta di una costruzione specialissima, ove il v. שוב ha significato traslato, usato com'è del ricadere del misfatto, del sangue sul capo altrui, in segno di vendetta e gastigo divino: *ritorni la sua malvagità sul suo capo* (Sal. VII, 17); *il loro sangue ricada sul capo di Joab* (בראש in ambedue i casi). Chi non vede che la cosa è diversa? Quanto poi all'altro passo addotto da Haupt, cioè Hos. XII, 7, si fa aperta violenza al testo, mutando אלהיך « Dio tuo » in אהליך « le tue tende ». Questa ricostruzione ci riesce non solo arbitraria, ma incomprensibile.

È vero, in fin dei conti, che una certa irregolarità rimane sempre, giacchè si dice « convertirsi a Dio » (con אל o ל), non « convertirsi in Dio »; ma pure non si tratta di un vero e proprio luogo, come non è luogo, rigorosamente parlando, il בראש allegato. In conclusione, manca un passo veramente parallelo, ove שוב abbia ב con nomi schiettamente locali.

L'altra difficoltà per noi è la determinazione che segue al verbo e che forma con questo un unico concetto, cioè

לארך ימים « per lunghi giorni ». Quest' aggiunta s' attaglia naturalmente meglio all' idea d' abitare che non a quella di ritornare.

Nè ben s' appongono, secondo noi, coloro che intendono la costruzione come pregnante, con sottintesa l' idea di abitare, di modo che la prep. si unirebbe ideologicamente col verbo taciuto. La costruzione pregnante, che è cosa frequente in ebraico, si usa generalmente in un senso affatto opposto, allorchè cioè al verbo di quiete si sottintende un verbo di moto a luogo, di guisa che la prep. è da applicarsi mentalmente al verbo non espresso: « si maravigliavano gli uomini [volgendosi] l' uno all' altro » (Gen. XLIII, 33). Noi dunque concludiamo che sì rispetto alla lezione, sì per quel che riguarda il senso, nulla è da innovare nè mutare alla vecchia concezione del salmo.

F. Scerbo.



Πτωχοὶ τῷ πνεύματι (S. Matt. V 3)

Si suol tradurre: *poveri in ispirito* (Tommaseo: *nello spirito*) e: *poveri di spirito* (beati i poveri di spirito); la Vulgata ha *pauperes spiritu*. Ma le due maniere d'intendere dicono in sostanza la stessa cosa, a quella guisa che si dice presso che indifferentemente *ricco, povero in bestiame, di bestiame*, sebbene d'ordinario usi dire *ricco, povero a bestiame*. Arbitraria è dunque una reale distinzione tra *poveri in ispirito* e *poveri di spirito*, secondo che abbiamo letto in una certa critica, la quale espressamente tacciava di erronea la traduzione più corrente *poveri di spirito*. La differenza consisterà nel modo d' interpretare il vero significato di *spirito* o di *povero*, ma non dipenderà mai dalla diversa preposizione, che nella traduzione italiana si adoperi.

Tutta la questione per noi si riduce in un punto solo, se cioè *povero* si debba prendere in senso proprio, secondo l'accezione comune di *indigente, mancherole dei mezzi di sussistenza*. Moltissimi, e forse i più, intendono in questo modo, e però interpretano: poveri che sopportano la loro miseria con animo umile, rassegnato. Nessuno, noi crediamo, senza la chiosa capirà così alla prima che *poveri in ispirito* (*di spirito*) possa significare una tal specie di poveri. Bisogna supplire l'idea di umiltà, di rassegnazione, giacchè la parola

« spirito » di per sè è troppo generica, potendo darsi anche uno spirito recalcitrante; di modo che mancherebbe la cosa principale, cioè l'idea di pazienza, di rassegnazione, senza la quale la sentenza non ha significato alcuno.

Ma non sta qui per noi la vera difficoltà; la ragione che ci fa apparire inaccettabile l'anzidetta interpretazione, muove da una considerazione prettamente filologica. È canone elementare di critica, che anzi tutto bisogna intendere un testo alla lettera, secondo le proprietà di quella tal lingua in cui la cosa fu originariamente detta o scritta. Dopo verrà il senso allegorico, anagogico o morale, ma, prima e principalmente, la traduzione deve essere verbale. Per noi la lingua del Nuovo Testamento è il greco, sebbene secondo la tradizione di cui non v'ha serio motivo di dubitare, l'idioma primitivo in cui fu redatto il primo dei vangeli sinottici (primo nell'ordine del canone) fosse il siro-caldaico.

Ora, considerata la cosa dal lato filologico, crediamo che le parole: μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι non possano significare altro che « beati i poveri di spirito, spiritualmente poveri ». Si tratta d'un dativo di relazione, con significato affine all'accusativo di relazione, come se si dicesse πτωχοὶ τὸ πνεῦμα. Col dativo o con l'accusativo di relazione si ottiene un unico concetto, non potendosi separare il sostantivo dall'aggettivo, senza distruggere il senso di tutta la frase. Invece nell'altra interpretazione si hanno due idee ben distinte: *povertà – spirito di rassegnazione*. In questa maniera si contraffà all'uso più ovvio della lingua. Nel v. 8 dello stesso cap. del vangelo abbiamo un caso al tutto analogo: καθαροὶ τῇ καρδίᾳ « puri di cuore »; il che serve egregiamente di commento all'altro passo.

Il dativo di relazione, nel greco classico, è raro, usandosi all'uopo l'accusativo; pure non ne mancano esempi, come τοῖς σώμασιν ἀδύνατοι « impotenti di corpo (nei corpi, quanto ai corpi) »; ταῖς ψυχαῖς ἀνόητοι « insensati di mente » (Sen. *Mem.* II, 1., 31); ἀδύνατοι τοῖς χρήμασι « sforniti di mezzi, poveri » (Tuc. VII, 28). Sull'analogia di questi e simili passi

anche il nostro luogo è da intendere « poveri di spirito, semplici » (cfr. Matt. X, 16: *siate semplici come colombe*).

La povertà dello spirito è contrapposta alla vana pompa del sapere, all'orgoglio di certa scienza, spesso tronfia e cavillosa, usata a brigare onori, a opprimere gli altri. Gesù volle confortare la povera gente, incolta sì, ma alla buona; meno scaltrita nell'arte del male, sprezzata e sfruttata dai sapienti e faccendieri del secolo, e le assecurò il regno dei cieli: *beati i poveri di spirito, chè il regno dei cieli è loro.* Or non è più bello intender così?

Egli è certo che in ebraico le parole *povero* e *spirito* starebbero tra sè nella relazione di *regens* e *rectum*, in modo affatto simile alla struttura latina *integer vitae*: cfr. Jes. LVII, 15; LXVI, 2 שפל רוח « umile di spirito » (una frase simile si trova anche in Prov. XVI, 19; XXIX, 23); עני ונכה רוח « afflitto e contrito di spirito ». Insomma, sì nell'ordine delle idee, sì per l'indole della lingua, abbiamo una frase prettamente ebraica, e però da intendere, non solo materialmente ma anche nel senso, come i due luoghi citati di Isaia.

La frase « poveri di spirito » è dovuta sembrare un poco ostica, quasi il regno dei cieli si promettesse ai soli imbecilli. Il vangelo (così hanno dovuto ragionare taluni) non può voler dire una simile sciocchezza. Alloro si sa il facile ripiego degl'interpreti: si torce il significato più certo delle parole e così tutto si accomoda: le suscettibilità del critico puntiglioso son salve.

Veramente il modo più spiccio, in simili casi, si è di mutare addirittura il testo — la poesia biblica è soppratutto usa a siffatti strazi, arrecati in nome della bellezza letteraria e della congruenza logica, *re metrica bene juvante;* — ma quando non si ardisce far man bassa sulla lezione vulgata, s'interpreta a capriccio; il che dipende non tanto da preconcetti, da tendenze proprie del critico, quanto da una non sufficente notizia della lingua da cui si traslata. L'interpre-

tazione del passo di S. Matteo proviene da ambedue queste cause: e di maggiore preoccupazione di animo diè prova chi ha preteso correggere: *poveri di spirito* in: *poveri in ispirito*, credendo con ciò dare alla frase senso più ragionevole e congruo, senza troppo badare alle proprietà nè del greco nè dell'italiano (1).

F. Scerbo.

(1) Tra i *poveri di spirito*, secondo è stato da noi spiegato, e i *mansueti* (πραεῖς) del v. 5 non havvi tautologia, giacchè nel primo caso è considerato più particolarmente l'intelletto; nel secondo, l'animo, il cuore. Piuttosto una certa sinonimia si scorge tra *mansueti* e *pacifici* del v. 8. Si vede dunque che nel nostro passo sono state ravvicinate più idee affini, da non dover recare maraviglia certa somiglianza di significato tra il v. 3 e il 5. Non abbiamo, per l'intelligenza del nostro passo, confrontato il luogo parallelo di Luca VI 20, perchè le *beatitudini*, presso il terzo vangelista, sono espresse in modo diverso, e però non ci possono recar lume.



NOTE LESSICALI

אחד. Questa radice aramaica, che corrisponde all'ebr. אחז, sembra non esser del tutto estranea nemmeno all'ebraico stesso ([1]). Infatti come vogliono i lessicografi, la parola חידה enigma, non sarebbe altro che אחידה (con l'omissione dell'aleph) = cosa chiusa ([2]), v. אחידן in Dan. V. 12 ed il sir. אוחדתא (che nella Peš. e nel Targum p. e. Ψ XLIX, 5, si ha per חידה) ([3]). Io vorrei aggiungervi un altro esempio, preso dalla letteratura rabbinica. Nel Talmud babhli, Meghillà pag. 13a dice un dottore, Simon ben Pazzi, nella introduzione al libro delle Cronache: ...כל דבריך אחד הוא ואנו יודעין לדורשם «Tutte le tue parole sono אחד e noi sappiamo spiegarle».... La parola אחד che abbiamo lasciata senza traduzione, e che presa nel senso solito di: uno (v. il commento di RSI a. l.) non

([1]) Non sarebbe da maravigliarsi, che l'ebraico conservasse accanto alla forma propria anche quella aramaica; cfr. di casi simili רצץ e רעע, פזר e בזר, נצר e נטר ed altri v. però su חידה *Rev. des ét. juiv.* XLVI, 153.

([2]) Una frase simile, cfr. Is., XXIX, 11: .... כדברי הספר החתום, per una cosa che non si riesce a capire.

([3]) Nel mio commento ad Ψ LXVIII, 7, ho proposto di considerare anche יחידים ivi come אחידים = rinchiusi, carcerati, ciò che corrisponderebbe bene al parallelo אסירים.

dà un significato soddisfacente, viene invece autorevolmente interpretata dall'Autore del Jalquṭ Šimeŏni ad I *Cron.* IV, 18 (§ 1074) nel modo seguente: .. כל דבריך תימה הם (1) « tutte le tue parole sono strane ».. Se combiniamo la parola talmudica con l'aramaico אחד chiudere ed אחידה enigma ne conseguirà una traduzione ben chiara del passo. « Tutte le tue parole sono un *enigma:* però noi sappiamo trovarne la soluzione » V. ancora Midraš Genes. rabb. c. XXXVIII in cui nella spiegazione omiletica del verso di Gen. XI 1 (ודברים אחדים) si dice: מעשה דור המבול נתפרש (2) דברים אחודים מעשה דור הפלגה לא נתפרש.. « l'argomento è oscuro (chiuso), mentre la Bibbia ci spiega i misfatti della generazione del Diluvio, non è tanto esplicita per quella della dispersione ».

אחרית = discendenza; ai casi menzionati più sopra p. 177, si aggiunga Gerem., XXXI, 16 ..ויש תקוה לאחריתך ed anche questa volta la LXX traduce bene: τοῖς σοῖς τέκνοις.. « perchè c'è speranza per la tua discendenza, dice il Signore, ed i figli torneranno nella loro terra » (3).

אלהים. In un altro mio scritto (v. *Rivista Israel.*, III, pag. 58 seg). ho notato che, almeno pel Pentateuco, il significato di giudice (tribunale) che si suol dare alla nostra parola, a me sembra più che problematico (4). Esaminiamo ora il verso di I. Samuele (II, 25) che pare esserne la prova più

(1) Con la nostra spiegazione si rende inutile l'ipotesi del Geiger, *Jüd. Zeitschrift*, III, pag. 213, che il Talmud abbia soppresso la parola תימה = stranezza, perchè creduta offensiva per un libro biblico.

(2) Così legge bene il Jalqut Šim., a. l., § 62; le nostre edizioni del Midr. hanno אחדים.

(3) È del resto probabile, che tutto questo verso sia soltanto una seconda lezione di (15) כי יש שכר לפעלתך נאם ה' ושבו מארץ אויב vedi i commenti h-l.

(4) Il primo passo verso la spiegazione di אלהים come *tribunale*, fa di già il Deutoronomista, il quale, XIX, 17, dice: לפני ה' לפני הכהנים והשפטים.

sicura אם יחטא איש לאיש ופללו אלהים; già il Targum h. l. traduce: ... הלא יתון לקדם דיינא .. ויפלי ביניהון (cfr. pure babhli Ioma pag. 87a מאן אלהים דיינא). Il verso secondo ciò, sarebbe da spiegare: Se uno offende il compagno, allora il Tribunale emette un giudizio e, patita la punizione, il condannato può respirare tranquillamente; ma se offende Iddio chi mai può con un giudizio qualsiasi (i moderni propongono nel secondo emistichio יפלל) tranquillarne la coscienza? Ora io vorrei soltanto notare che LXX e Pešita non avevano nel loro testo אלהים sibbene: ..'אל ה πρὸς Κύριον קדם מריא (1) (le parole 'אל ה furono poi per isbaglio unite, e da ciò risultava 'אלה, אלהים). Non esito poi a dichiarare che a me riesce anche più simpatica l'interpretazione della LXX (προσεύξονται ὑπὲρ αὐτοῦ πρὸς κύριον) che io vorrei modificare in un punto solo. Il nostro verso vuol dire, che un reo può dirsi assoluto soltanto se ha il perdono *dell'offeso;* allora *questi* intercede per lui presso il Signore: ma se il Signore stesso è la parte lesa, l'offeso, chi mai potrebbe intercedere? Si legga dunque: ופלל לו אל ה' (יהוה) « se uno pecca verso il compagno, allora *questi* intercede per lui presso il Signore ». Rimarrebbe però sempre difficile che il pièl di פלל che di solito significa giudicare, sarebbe qui da spiegarsi *intercedere;* è vero per altro, che non solo la LXX ma anche i Rabbini danno al pièl senz'altro il significato del hithpaèl (2).

ברר. Intorno alla nostra proposta (più sopra pag. 178) di leggere in II, Sam. XXII, 27 .. עם נבל תתבל bisogna che io aggiunga qualche ulteriore spiegazione. È chiaro che תתבל

(1) Curiosamente non se ne è accorto il Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, a. l.

(2) I Rabbini spiegano ויפלל Ψ CVI, 30 « e pregò » (cfr. Hullin, pag. 134b: כנגד תפלה) così pure la Peš: וצלי; la vera spiegazione invece è: « e fece giustizia » (come lo nota già R. Eleazar, in b. Sanhedrin, pagg. 44a, 82b: שעשה פלילות עם קונו); LXX: ἐξιλάσατο avrà letto: ויכפר; cfr. Num., XXV, 13: .... ויכפר על בני ישראל.

sarebbe soltanto una forma secondaria di תתנבל; il nostro verso non osa nemmeno di scrivere תתפתל (che si ha in Ψ XVIII, 27). A chi mi obietterà: ma è possibile che si sia detto del Signore תתנבל? io rispondo con un verso di Giobbe XLII, 8 לבלתי עשות עמכם (1) נבלה; è il Signore che parla! È necessario ammettere che la rad. נבל abbia avuto il significato di esser *crudele*. Però dopo di avervi meglio riflettuto, mi decido per la proposta del Klostermann (citata dal Budde in SBOT Sam. a. l., ed accennata anco dal Gesenius-Buhl s. v. ברר) di leggere cioè: עם גבור תתגבר.., ciò che si dovrà spiegare: « con il prepotente, Tu ti mostri tiranno.. »; גבור in questo senso si ha p. e. Ψ LII, 3 (= ar. *ǵabbār*), ed anche questo farebbe un buon contrasto con חסיד *mite*. Decisivo è poi il fatto che con questa ipotesi si riesce a spiegare la parola גבור nel v. 26, che ivi è ingombrante e che secondo vuol il Klostermann, non sarebbe altro che l'antica buona lezione per נבר, che scritta sul margine, entrava erroneamente nel v. precedente.

ירושלם e ישראל Già altre volte (v. Hilgenfelds *Zeitschrift f. wiss. Theol.*, 1901, fasc. 2 fine, *Riv. Isr.*, III 49, n. 1) ho notato che le due parole suddette facilmente potevano confondersi, perchè anticamente scritte ambedue nella forma accorciata di יש. Ecco un altro caso molto istruttivo. In Is. VIII, 14 è abbastanza difficile la frase לשני בתי ישראל. Il nostro passo sembra trattare dei culti pagani che si introducevano nella *Giudea* e specialmente in *Gerusalemme* (v. 11 העם הזה.., cfr. v. 19, II, 6 seg; in v. 12 vi è chi legge: קדש invece di קשר) e così non si capisce l'allusione alle *due* case di Israele (2), mentre nel verso (v. più avanti)

(1) È vero che v'è chi propone עמכם כָּלָה = distruzione completa (cfr. LXX: ἀπώλεσα ἂν ὑμᾶς); ma allora non si spiegherebbe la נ׳. — La frase opposta è: עשה חסד עם... (p. e. Giud., I, 24. V. ancora il commento dell' Hitzig Giobbe, a. l.).

(2) Non si può accettare nemmeno la spiegazione del R. David Qimhi, a. l., che vorrebbe vedere in שני בתי... due *partiti* a Gerusalemme, l'uno favorevole e l'altro contrario alla politica del re Aḥaz.

si parla del Tempio di Gerusalemme, che non fu riconosciuto sacro da quei del regno del Nord. Io credo dunque, che לשני בתי ישראל non sia altro che una seconda, non corretta lezione di ליושב ירושלם che fu scritto in forma accorciata לישביש, ciò che un copista ha letto: 'לש'ביש spiegandolo לש[ני] ב[תי] יש[ראל]. Secondo questa proposta il verso avrà suonato: והיה למקדשו לאבן (1) נגף ולצור מכשול' לפח; ולמוקש לישב ירושלם. Anche al Tempio si minaccia la rovina perchè fu profanato da Aḥaz (cfr. II Re XVI, 10 seg., II Cr. XXVIII, 23 seg.).

מעון I Sam., II, 29, 32. Come si sa, secondo la LXX, le parole והבטת צר מעון (v. 32) non sarebbero se non una seconda lezione di תבעטו .. צויתי מעון (v. 29; la LXX, mentre in v. 29 traduce ἐπέβλεψας.. ἀναιδεῖ ὀφθαλμῷ.. in v. 32 non traduce affatto le parole del testo masoretico); si sarebbe avuto dunque nel v. 29: למה הבטת [o תביט] בזבחי ובמנחתי צר מעון. Come mai possono le ultime parole significare ἀναιδεῖ ὀφθαλμῷ? Non basta la proposta del Klostermann di vocalizzare: מְעֹון e di spiegarlo come עון in I Sam. XVIII, 8, perchè allora צר sarebbe superfluo; la LXX invece sembra aver tradotto un aggettivo premesso al sost. עון (עין occhio). Non si può dire che abbia letto צר עין (= occhio cattivo v. b. Soṭa p. 38b dove si spiega רע עין come צר עין cfr. רע עין Prov. XXIII 6), perchè non si saprebbe che fare della מ. Io penso, che il gruppo di lettere: צרמען.. (anticamente le parole non erano ancora nettamente divise una dall'altra) bisogna si divida in צרם עין; צרם io combinerei con l'ar. ضرم (2) che se significa ardere significa anche adirarsi. « Perchè dunque guardi il sacrificio.. con l'occhio irato (*avido*) »?

---

(1) Così propone il Graetz, *Emendationes*, a. l.

(2) Da questo צרם sarebbe nettamente da distinguere il rabb. צרם (cfr. M. Bechorot, V, 6, pag. 34 a ....הצורם אזן) che si combinerà con l'ar. صرم resecuit, amputaviti.

מעוף che si ha nei nostri lessici come *oscurità*, sarà da cancellarsi (v. *Graetz*, *Emendat.*, a. l.). In Is. VIII, 22, si sarà avuto soltanto ... והנה צרה וחשכה ואפלה (¹); le parole מעוף צוקה sembrano esser soltanto delle seconde lezioni di .. מועף מוצק nel v. seguente. Ma prima bisogna si spieghi il v. 23. La spiegazione più semplice a me pare quella del Targum: ארי לא ישתלהי כל דייתי לאעקא להון (accettata anco da RSI a. l.) cioè: « perchè non conosce stanchezza chi (porta) angoscia a lei » (cfr. V, 27 del nemico: .. אין עיף ואין כושל). Siccome per dire *stancarsi* si hanno due forme in ebr. יעף e עיף così per *stanchezza* si potevano formare due sost. מועף (che si ha nel v. 23) e מעוף che fu notato in margine e che entrava nel v. 22; מוצק è una forma piuttosto rara (cfr. ancora Giobbe XXXVI, 16) e così fu notata al margine: צוקה che è più chiara.

סוגר in Ez. XIX, 9, che generalmente si spiega come gabbia, traduce invece il Targum בקולרין (Κολλάριον, collare), ciò che merita attenzione (²). Perchè non soltanto in arabo, siriaco ed assiro (v. Gesenius Buhl, s. v., סגר I), il sost. ha questo significato, ma anche nel rabbinico (neobraico) se ne hanno delle tracce sicure cfr. jerušalmi Iomṭob p. 61d (l. 2) כלב יוצא בסוגר שלו e così pure in babhli Šabbath pag. 51b, אין חיה יוצאה בסוגר (RSI a. l. בקולאר citando il *Targum* cit.). Io credo infine, che anche nel libro apocrifo Salmi Salom. II, 6, (ove si dice, che Gerusalemme sarà severamente punita per i suoi peccati: « i figli e le figlie [saranno] in un terribile

(¹) Già il Luzzatto (com., a. l.) osserva che le parole ופנה למעלה (v. 21) appartengono invece al nostro (v. 22), il quale dovrà spiegarsi: « si volga in su, guardi in terra ovunque disgrazia ed oscurità ».... ciò che corrisponde perfettamente a V, 30 ove seconda la mia proposta (v. *Riv. Isr.*, III, 141) sarebbe da leggere: ....והנה צר ואור חשך (אור = sole, come da noi למעלה).

(²) A torto il Buechler (*Iew. Quart. Review*, Oct. 1902, pag. 119 n. 1) lo crede una libera interpretazione.

esilio, *il loro collo ἐν σφραγῖδι* ») il testo originario (certo ebraico, cfr. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes* etc. 3 ed., III, 154) avrà suonato: וצוארם בסוגר ciò che il Targum avrebbe reso lo stesso: בקולרין (v. la frase in jeruš. Meghillà pag. 74c בניו מסורין בקולרין e cfr. b. Sanhedr. pag. 7b קולר תלוי בצואר כולן..). È vero che σφραγίς significa per solito: sigillo, però il Greco poteva con un po' di libertà, servirsene anche per סוגר, avendo il collare impressovi il sigillo del proprietario. Come appoggio merita di esser notato il Midraš Genes. rabb. c. XLIX, in cui spiegando la frase biblica ויסגר ה' בעדו.. (Gen. VII, 16) si ha: חבשו בבית האסורים ונתן ספרגים שלו עליו « lo rinchiuse nel carcere mettendo la sua σφραγίς sulla porta ». La nostra proposta ci sembra più probabile di quella del Perles (Orient. Literaturzeit. 1902, pag. 274) il quale suppone טבעת, che nel talmudico si trova anco come collare (similmente anche il Büchler in IQR, Oct. 1902, pag. 115 s.) (¹).

סחר. Intorno alla nostra proposta (più sopra pag. 182) di leggere in Gerem. XIV, 18 סחבו אל ארץ.. sarebbe da osservare ancora: Che come passivo del Qal si poteva avere un puʿal non è duopo di dimostrare. Anzi i numerosi casi di questo genere hanno fatto pensare ad un antica forma quṭṭal come passivo del Qal (v. Gesenius-Kautzsch, *Hebr. Gram.*, § 52 e nota, 26 ed. pag. 137). Secondo la nostra idea il verso summenziato parlerebbe della spada, della fame e della cattivazione, proprio come XV, 2; (che i nobili sacerdoti andarono in esilio sappiamo p. e. da Gerem. XX 6). Inutile poi aggiungere, che il nostro passo (vv. 17-18) nulla ha che vedere con la carestia (di cui nei vv. 1 seg; invece potrebbero i vv. 19-22 esser la continuazione del v. 9). Si noti che p. e. R. David Qimḥi vorrebbe spiegare anche סחרו אל..

(¹) Strana è l'ipotesi del Kamenezky (nella *Rivista ebr.*, השלח XIII, p. 49, n. 2), che cioè il testo ebr. avrebbe avuto באזק'ם, che sarebbe stato letto dal traduttore בעזק'ם e combinato con l'aramaico עזקא anello.

come andare in esilio ciò che difficilmente potrebbe giustificarsi; il mio amico dr. Felix Perles accettando la lezione proposta da me, nota ancora, che lo sbaglio del copista sarebbe tanto più spiegabile, in quanto che nella scrittura antica (fenicia) le due lettere ב e ר sono somigliantissime l'una all'altra. Sulle difficoltà del testo masoretico v. ora Cornill (Das Buch Jeremia, 1905 a. l.).

עולם. Intorno a Giobbe XXII, 15 a (v. più sopra pag. 182), è da notare ancora, che nessun appoggio per la lezione masoretica si potrebbe trovare (v. l'Hitzig a. l.) in Gerem. XVIII, 15 ויכשלום בדרכיהם שבילי עולם perchè anche là il testo è tutto altro che chiaro; il significato ne dovrebbe esser: voi abbandonate le vie maestre, appianate ab eterno, per andare a cercarvi dei sentieri impraticabili. Forse si spiegherà il verso: Questo strano popolo si trova a disagio ([1]) nella sua via, che pure è una via piana. (שבילי עולם sarebbe dunque una *apposizione* a דרכיהם) e si studia di andare nelle strade non livellate (v. Gerem., VI, 16 ושאלו לנתיבות עולם אי זה דרך הטוב ולכו בה.. e cfr. ᴪ CXXXIX, 27 ונחני בדרך עולם). Noto all'occasione che anche il v. 14 bisogna che abbia un senso parallelo a quello supposto in v. 15 « È forse un uomo così matto, da abbandonare la neve del Libanone, per andare a cercare refrigerio su una roccia, che nel mezzo alla pianura è esposta al sole? Abbandona forse un uomo di buon senso l'acqua fresca della sorgente per andare a raccogliere acqua piovana »? Si legga forse: היעזב מצור שדי שלג לבנון אם ינתשו מים קרים [מ]זרם נוזלים (cfr. Hab. III, 10 זרם מים); מצור e מזרם significherebbe: *per la* roccia, *per la* pioggia

([1]) Con la LXX ἀσθενήσουσιν, sarà da leggere: ויכָשלו (cfr. Duhm. a. l.), essi inciampano sulla via maestra e vogliono correre speditamente nei sentieri da capre! Probabilmente si sarà avuto: ללכת דרך לא סלולה senza נתיבות che significa appunto una via appianata; forse נתיבות è una seconda lezione di שבילי (secondo VI, 16 נתבות עולם).

(cfr. ancora Gerem. II, 13 עזבו מקור מים חיים לחצב להם בארות אשר לא יכילו המים).

עליון. Due volte nella Bibbia sembra trovarsi questa parola in una forma accorciata. 1) Dtn. XXXIII, 12, secondo me si dovrebbe leggere: ידיד ה׳ ישכן לבטח עליו[ן] חפף עליו כל היום. « Il benamato del Signore starà in sicurezza; l'Altissimo è sopra di lui tutto il giorno ». Similmente lo spiega pure la LXX: Ἠγαπημένος ὑπὸ Κυρίου κατασκηνώσει πεποιθώς, καὶ ὁ θεὸς σκιάζει ἐπ' αὐτῷ .. ecc. 2) I Sam. II, 10 sarà da leggere e dividere: ה׳ יחתו מריביו; עליון בשמים ירעם cfr. II. Sam. XXII, 14 .. ירעם מן שמים ה׳ ועליון יתן קולו (vedo che anche il Budde in SBOT, Sam. a. l. propone עליון p. עלו; ma inutile è l'altra sua proposta di vocalizzare *jero'êm* = li rompe; anzi il v. II Sam. cit. è una prova per la giustezza della vocalizzazione masoretica).

קים In Giobbe XXII, 20, spiegano già gli antichi קים come *sostanza, avere;* cfr. Midraš Genes. rabb. c. XXVIII, 7, בתחלה אבד הק"בה (¹) ממונם.. (sembra che abbiano letto anche loro קימם invece di קימנו cfr. LXX αὐτῶν, Peš. קשותהון). I moderni (primo il Merx) propongono יְקָמֵנוּ p. קימנו, basandosi sulla LXX che ha qui ὑπόστασις e della stessa parola si serve Dtn. XI, 6 per היקום (v. del resto anche il commento מעין גנים di Samuel b. Nissim ed. Buber, Berlino 1889 pag. 72 a. l. לא נכחד יקומנו). A me pare invece che anche la forma masoretica קים possa avere il significato richiesto. Si noti infatti, che, come già osserva ibn Ganah (nel suo lessico ס׳השרשים traduzione ebr. ed. Bacher s. v. יקום pag. 203 e s. v. קים pag. 444) (²) la forma יקום non è altro che la trasposizione di קיום, deriverebbe cioè lo stesso dalla

(¹) Il Samaritano traduce anche יקום (Gen, VII, 4) ממנא.

(²) V. anche il commento di Abrahan ibn Ezra, ad Gen., VII, 14, *Salomon Parchon:* מחברת הערוך s. v., Barth. *Nominalbildung*, § 124 *c* seg.

radice קום (¹) (הוא אצלי הפוך משרש קום ואלו היה בא על עקרו היה קיום). Orbene nel nostro verso si avrebbe dunque la forma antica, che significava come יקום *avere, sostanza.* Anzi non è senza interesse, che un Rabbino, R. Berechja (3-4 sec. d. Cr.), spiega la parola יקום in Gen., VII, 4, proprio קיומא (cfr. Midraš Qoheleth rabb. ad VI, 3; Gen. rabb. XXXII si ha קיומיה) = l'esistente.

קלחת *casserola* che si trova due volte nella Bibbia (I Sam. II, 14 Mica III, 3) sembra derivare dalla rad. קלח che nel targumico e nel rabbinico si ha nel significato di acqua che scorre con veemenza; nel Targum il sost. קלוחא corrisponde a זרם in Giobbe XXIV, 8, e cfr. Tosiphta Miqwaoth II (ed. Zuckermandel 654 l. 6): צנור המקלח il canale che fa scorrere, sgorgare l'acqua (²). Io credo che il verbo aveva un carattere *onomatopeico,* doveva imitare cioè il suono, il rumore, che fa l'acqua rapidamente *sgorgante* oppure *bollente.* E così קלחת si spiegherebbe come la pentola in cui, messo al fuoco, il brodo bolle e scroscia. Dello stesso carattere onomatopeico sarà anche l'ar. قلخ che si usa della voce del cammello e del rumore che fanno le percosse veementi.

Firenze, Novembre 1906. H. P. Chajes.

(¹) Cfr. già Menahem b. Saruq. מחברת ediz. Filipowski, s. v. קם (p. 155b) ומגזרתי ואת כל היקום.

(²) Secondo una lezione, il Talmud in *b. babha qammà*, p. 61a se ne servirebbe per la fiamma che si innalza [קולחת]: c'è però un' altra lezione קודחת (cfr. Dtn., XXXII, 22 אש קדחה.).



VICTOR HENRY

È morto il 6 febbraio scorso, a cinquantasette anni, quando la scienza aveva ancora molto da aspettarsi dalla sua giovanile attività, dalle sue cognizioni egualmente estese e profonde. Una *angina pectoris* lo ha rapito in pochi minuti all'amore della famiglia, all'affetto dei colleghi, che ammiravano in lui un esempio rarissimo di attitudini le più svariate, applicate con la stessa intensità feconda alla linguistica generale e comparata, all'indologia, al *folklore*. Popolare anche fra noi è il suo *Précis de grammaire comparée du Grec et du Latin* (1888, 5ª ediz. 1893), che ha un degno compagno nel *Précis de Grammaire comparée de l'Anglais et de l'Allemand* (1893); nel *Le dialecte Alaman de Colmar* (1900) ci ha lasciato un modello di illustrazione del suo materno dialetto alsaziano.

La sapienza e l'acutezza del glottologo si rivelano nella sua *Étude sur l'Analogie* (1883, cui toccò il premio Volney), nelle *Antinomies linguistiques* (1896), nel *Langage Martien* (1901). Spinse le sue indagini nel campo iranico (*Études Afghanes*, 1882) e celtico (*Lexique étymologique... du Breton moderne*, 1900) e perfino nell'americano, con una *Esquisse d'une Grammaire raisonnée de la langue Aléoute* (1879) e con una *Arte y vocabulario de la lengua Chiquita* (1880, in collaborazione con L. Adam): pensava ancora a raccogliere il frutto di questi suoi studi in una *Grammaire comparée de trois langues hyperboréennes*, rimasta inedita (cfr. Uhlenbeck, *Ontwerp*

van eene vergelijkende vormleer der Eskimotalen, 1907, pag. 4): il lavoratore serio e coscienzioso sapeva le gravi difficoltà dell'assunto e in alcune lettere che io conservo bollava con parole di fuoco la leggerezza e l'impronti-tudine di certi americanologi improvvisati.

Ma soprattutto egli prediligeva gli studi indiani; e fra gli indiani, i vedici. Dopo le eleganti versioni del *Mudrārākṣasa* (1888) e del *Mālavikāgnimitra* (1889), compose infatti insieme al suo compianto e glorioso maestro Bergaigne, il *Manuel pour étudier le Sanscrit Védique* (1890), seguìto da .una magistrale *Traduction et commentaire de l'Atharvaveda,* VII-XIII (1891-96); ai bisogni di un pubblico più largo provvide con quel felicissimo volume *La Magie dans l'Inde antique* (1904), in cui l'antropologo e l'etnologo hanno da imparare non meno dell'indianista. Volgarizzatore nel senso più nobile della parola, e come solo chi molto sa – e molto a fondo – può riuscire, raccolse in un lucido quadro la storia letteraria dell'India (*Les littératures de l'Inde,* 1904): maestro zelante ed efficace, diede agli alunni due utilissimi avviamenti allo studio del sanscrito e del pāli (*Eléments de sanscrit classique,* 1902; *Précis de grammaire pālie,* 1904). Nè dobbiamo dimenticare le indagini geniali, anche quando paressero ardite, pubblicate a più riprese col titolo di *Vedica* nei *Mémoires de la Société de Linguistique,* nè le numerose e brillanti recensioni nella *Revue Critique,* molte delle quali meriterebbero di esser raccolte a parte in un volume.

Di tutta questa instancabile e nobile attività non resta ora che la memoria e l'esempio: possa questo essere fecondo, come quella sarà sempre carissima e venerata.

Firenze, il 13 Febbraio 1907.

P. E. P.

FRIEDRICH VON SPIEGEL

Era terminata la composizione del vol. XVIII di questo Giornale quando avvenne (15 dicembre 1905) la morte del nostro Socio onorario Prof. Dott. F. v. Spiegel, alla cui memoria rendiamo ora il dovuto omaggio.

A Kitzingen presso Würzburg nacque lo Spiegel l'11 luglio 1820, e giovanissimo si diè con fervore allo studio delle lingue e letterature orientali. Da prima lo attrasse l'India, e l'edizione del *Kammavākyaṃ* da lui curata (Bonn 1841) e i suoi *Anecdota pâlica* (Lipsia 1845) iniziarono in Germania lo studio del pâli; ma ben presto rivolse la sua attività alla filologia iranica, di cui divenne e restò finchè visse uno dei più illustri rappresentanti. Il suo primo lavoro in questo campo fu la *Chrestomathia persica*, un ottimo sussidio per l'apprendimento del persiano moderno o classico, che vide la luce nel 1846 a Lipsia, dove uscirono quasi tutte le sue pubblicazioni successive. Per altro la sua operosità si esplicò soprattutto nel campo dell' esegesi avestica e per riflesso in quello della letteratura medioevale iranica. Allorchè ferveva la lotta fra coloro che fondavano l'interpretazione dell'Avesta unicamente o principalmente sullo studio comparato di esso e dei Veda e coloro che volevano fosse tenuta nel debito conto la tradizione indigena, egli si schierò fra i secondi; nè è l'ultimo dei suoi meriti l'avere egli contribuito coi suoi lavori e colla sua autorità al trionfo di questo che è il solo indirizzo razionale. Il suo capolavoro è l'edizione dell'Avesta (due volumi, 1853-58), accompagnata dalla versione tedesca (tre volumi, 1852-63) e da un commentario (due volumi, 1864-1868). Insieme sono da ricordare: *Zur Interpretation des Vendidad* (1853) e *Grammatik der altbaktrischen Sprache* (1867).

Le cure spese intorno all'Avesta non gli fecero trascurare quelle altre venerande reliquie dell'antico mondo iranico che sono le iscrizioni cuneiformi persiane, di cui pubblicò nel 1862 (e ripubblicò nel 1881) una raccolta completa con traduzione e commento. Nel 1882 diè infine alle stampe una *Vergleichende Grammatik der alterânischen Sprachen*, cui il linguista ricorre anche oggi con molto profitto. Al medio-iranico si riferiscono una *Einleitung in die traditionelle Literatur der Parsen* (2 vol., 1856-60) ed una *Gramm. d. Pârsiprache* (1851).

Egli tuttavia non restrinse le sue indagini nel campo filologico ed esegetico, ma coltivò con pari amore la storia, la etnografia e la geografia dell'Iran. Basterà ricordare la sua *Erânische Alterthumskunde* in tre volumi (1871-78), una vera e propria enciclopedia iranica, che fa degno riscontro all'opera del Lassen sulle antichità indiane, e i varî scritti raccolti sotto il titolo *Erân, das Land zwischen Indus und Tigris* (Berlino 1863).

Dal 1849 al 1890 insegnò lingue orientali nella R. Università bavarese d' Erlangen.

G. Ciardi-Duprè.

La Società Asiatica Italiana, che aveva l'onore di contare fra i suoi membri il Sen. Prof. Graziadio Isaia Ascoli, si associa al lutto dell'Italia e del mondo scientifico per la morte dell'insigne glottologo, avvenuta a Milano il 21 gennaio 1907.

Commemorare degnamente, come vorremmo — e ci correrebbe obbligo —, un tanto uomo, nè il luogo nè il tempo cel consente: e d'altra parte, a farne sol breve menzione, ci sembrerebbe quasi mancargli di rispetto. Basti dunque questo semplice ma sincero tributo di profondo omaggio che riverenti rechiamo alla gloriosa memoria di Lui.

BIBLIOGRAFIA



Materialy dlia bibliografii musulmanskii Archeologii is bumag Barona B. G. Tiesenhausena, isdali, A. INOSTRANZEW i IA. SMIRNOW.

Sieben Bücher Anatomie des Galen... zum ersten Male veröffentlicht... ins Deutsche übertragen und commentirt von MAX SIMON *Dr. Med.* Leipzig, Hinrichs. Due vol. in-8° gr. di pagg. LXXXI-362 e LXVIII-366.

Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb recueillis traduits et commentés par MOHAMMED BEN CHENEB, *Professeur à la Medersa d'Alger* t. I et II. Paris Leroux, 1905, 1906 (XIV-302 e 309).

G. ZEYDǍN تاريخ التمدن الاسلامي (« Storia dell'incivilimento musulmano ») Parte V^a^ انساب العرب القدماء (Le stirpi degli antichi Arabi) Cairo, 1906.

Fra le carte del compianto Tiesenhausen era una ricca bibliografia relativa all'archeologia mussulmana, ad eccezione tuttavia della Numismatica. L'Inostranzew e lo Smirnow non solo hanno classificato tutto questo materiale, ma lo hanno altresì arricchito di moltissimi articoli che sono contrassegnati con un asterisco. Grazie a questa classificazione e a queste aggiunte, il valore e l'utilità della bibliografia del Tiesenhausen può dirsi raddoppiata. La bibliografia si divide nei dieci capitoli seguenti: I. Esposi-

zioni e collezioni; II. Ricerche e conservazione dei monumenti; III. Prospetti dell'arte mussulmana (suddiviso in due parti, una generale ed una speciale: l'arte della Spagna, Affrica del nord e Italia del sud, l'arte dell'Egitto, l'arte di Persia, India e Asia centrale). IV. Arte ornamentale; V. Rappresentanza di esseri viventi, Pittura, Scultura; VI. Architettura; VII. Epigrafia (anche questi due capitoli sono divisi in una parte generale ed una speciale); VIII. Paleografia; carta, rilegature, miniature; IX. Araldica, sfragistica; metrologia; X. Industria artistica (suddiv. in parte generale e parte speciale).

Della grande opera anatomica di Galeno, le ἀνατομικαὶ ἐγχειρήσεις, gli ultimi sei libri, dal X° al XVI°, e due terzi del IX° sono andati perduti, come è noto, nell'originale greco, ma ci sono conservati nella traduzione araba fatta nel IX° secolo e della quale si conoscono due codici, l'uno a Londra e l'altro ad Oxford. Che questa parte della principale opera anatomica di Galeno fosse pubblicata e tradotta in qualche lingua europea era naturalmente un vivo desiderio dei dotti e dei cultori della storia della medicina, ma solo ora è stato soddisfatto, ed egregiamente, dal dr. Simon. Il quale essendo nel medesimo tempo conoscitore dell'arabo e dottore in medicina, avea le cognizioni della materia, senza le quali una simile pubblicazione sarebbe stata impossibile.

Il libro del dr. Simon se ha importanza per la storia della medicina, ne ha altresì per la filologia araba, tanto per la terminologia, quanto perchè fornisce un lungo saggio della lingua scientifica araba nel IX secolo. Il Simon ha messo una cura speciale nel dichiarare questa parte, esponendo ordinatamente le principali particolarità linguistiche che occorrono in questi testi; se talune forme possono essere proprie dei codici, molto più recenti dell'opera stessa, la maggior parte invece deve credersi che risalga all'originale stesso; del resto alcune non sono speciali a questo genere di scritti, ma regolari, come p. es. il participio passivo delle coniugazioni derivate usato come « nomen loci ». L'utilità filologica del libro, oltrechè dalle osservazioni cui si è accennato, riunite sotto il titolo: « zum Sprachgebrauch » è aumentata da un glossario tecnico che dà, accanto alle parole arabe, le corrispondenti greche, di cui le prime sono traduzione. Questo glossario, insieme con quelli del dr. Koning, sono un prezioso contributo alla lessicografia scientifica araba. Il

Il volume che contiene la traduzione tedesca, è accompagnato da una lunga introduzione e da un copioso commentario.

L'edizione, uscita dall'officina Drugulin, è sotto ogni riguardo bellissima.

Il prof. Muhammad ben Cheneb pubblica una ricchissima raccolta di proverbi che corrono nell'Algeria e nel Marocco, la quale, oltre quelli da lui medesimo riuniti, comprende i proverbi registrati in molte altre opere di genere più o meno analogo. Ma egli li studia altresì nei paralleli che offrono i proverbi di Egitto e di altri paesi dell'Oriente arabo, e ne ricerca l'origine, che è spesso nel Corano e nella tradizione (*ḥadîth*), indicando altresì quei proverbi che occorrono già nelle raccolte letterarie e classiche di Maydânî ecc. Naturalmente i paralleli nella letteratura araba sarebbero infiniti ed alcuni assai concisi ed eleganti, come al n. 13 il ان الخلة تدعو الي السلة e al n. 338 il verso di Mutanabbi:

ولا بد دون الشهد من ابر النحل

ma l'autore ha giustamente tenuto conto di quello che può propriamente chiamarsi la vera letteratura dei proverbi.

La ricchezza di questa raccolta è assai grande, e se molte sono le sentenze d'indole generale (notevole il n. 851: Dieu ne nous a faits égaux que devant la mort!) taluni proverbi si riferiscono direttamente ai varî paesi cui caratterizzano, come il n. 1369 « Le « Kabyle quand il devient citadin, ressemble à un tambour qu'on « vient de garnir d'une peau (fait beaucoup de bruit) ». Quanto alla lingua, ve ne sono in arabo letterario e corretto, ma ve ne sono altresì in forme più o meno volgari e interessanti filologicamente. Precede una ricca bibliografia di autori e di libri, fra i quali è la poesia di Abû Sâdûf, che del resto non è che un pseudonimo. Un terzo volume renderà completa questa bella raccolta.

È appena necessario aggiungere che la traduzione francese riproduce con molta esattezza e chiarezza l'originale arabo; non poteva aspettarsi altrimenti da un dotto così distinto come Mohammed b. Cheneb.

Colla V^a parte della « Storia dell'incivilimento mussulmano » si compie l'importante opera del Sig. Zaydan. Questa parte ragiona

della società araba, noverando le diverse popolazioni che la formavano nei varî paesi e le sue varie classi di servi, di mercanti, di dotti, di cantori ecc. Ragiona della ricchezza e del lusso che dominava in alcuni stati e della floridezza in cui vennero, e ciò non solamente per quel che riguarda il benessere materiale, ma anche per gli studî, le lettere, le scienze e le arti. È una raccolta di notizie varie, attinte da fonti letterarie che sono notate a piè di pagina e bene coordinate in modo da dare un quadro vivo ed interessante della società araba; notevoli i capitoli sulla famiglia, la donna nell'Islam, i cibi e le vesti, ecc.

Nell'opuscolo sulle antiche stirpi arabe, l'Autore, a proposito del noto libro del Robertson Smith, ragiona del Totemismo e del Matriarcato. Egli cerca ribattere eruditamente gli argomenti portati in favore di queste tesi, e nega l'esistenza del Matriarcato non meno che del Totemismo presso gli antichi Arabi.

Come sempre, la lingua del Zaydan è elegante e forbita, e i due scritti si leggono con profitto non minore del piacere.

I. G.

K. Vollers. – **Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig. II Die islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften.** — Leipzig, Otto Harrassowitz, 1906, in-8° gr. di pagg. XII-509).

La parte di gran lunga maggiore di questo catalogo riguarda le lingue dell'Oriente musulmano (arabo, persiano, turco, ecc.) e nominatamente l'araba; quando poco più di mezzo secolo fa, la collezione Rifâʿîya di Damasco fu depositata nella Biblioteca universitaria di Lipsia, questa acquistò una singolare importanza per gli studî arabici. Era quindi grandemente desiderabile la pubblicazione di un catalogo scientifico di questa preziosa collezione di codici, alla cui piena conoscenza erano troppo inadeguate le notizie date dal Fleischer, dal Flügel e da altri.

La descrizione del Vollers è veramente egregia; nella sua brevità dà tutta le notizie che può importare di conoscere riguardo a ciascun manoscritto, compresi i rinvii ad altre grandi collezioni, alla *Geschichte der arab. Litt.* del Brockelmann ed alle edizioni a stampa; quelli di queste ultime non sono sempre complete, ma in

molti casi vi può supplire il rinvio al Brockelmann. In questa parte il Vollers non ha imitato, e ha fatto bene, il catalogo di Berlino. Sopra opere non conosciute l'A. dà informazioni utili, come p. es. nel numero 22 che è una specie di vita di Maometto, nel 665, una storia anteislamica e tanti altri fra i quali è notevole il n. 663 che contiene documenti relativi al governo dei Mamelucchi (IX sec.). I titoli falsi o inesatti, che talvolta portano i codici, sono accuratamente corretti dal Vollers, accertandone i veri autori. Il commento alla *bânat Su'âdu* descritto al n. 502 si trova anche, se mal non ricordo, nella Biblioteca Vaticana, e non è attribuito a Galâl ad-Dîn al-Mahallî.

Notevole è la raccolta dei mss. copti assai diligentemente descritti dal Leipoldt; si tratta spesso di frammenti che occupano un solo foglio e mancano del principio e della fine e che riesce assai difficile l'identificare. Parecchi dei frammenti sono del IX o X sec. e in boheirico; per l'età e per il contenuto sembrano somigliare a quelli della grande collezione vaticana. Tre codici sono in antico egiziano, fra i quali il noto papiro Ebers.

Le altre letterature, non sono rappresentate che da pochi mss. (ebraico, samaritano ecc.); l'ebraico n. 1099 contiene l'Antico Testamento con glosse in antico francese; il מרחפת di *Gen.* I, 2 vi è interpretato איקוּבטנט = « acouvetante » da acoveter, acouv. « coprire » parola colla quale lo traduce anco il Raši nel suo commento. (Cfr. del resto il Poznanski, *Oriental. Litteraturz.* X, 90). Evvi l'amarico « Masḥafa terguâmê fîdal » curiosa opera della quale esistono altre copie a Parigi e a Londra.

Copiosi indici accrescono l'utilità di questo eccellente catalogo del quale è altresì bellissima l'edizione. I. G.

Armenische Studien, von Evald Lidén. — Göteborg, W. Zachrissons Boktryckeri A.-B., 1906, pagg. 150.

Gli studî armeni, che fino a poco fa erano negletti dalla maggior parte dei glottologi e parevano dominio esclusivo di pochi e valorosi specialisti (quali H. Hübschmann e S. Bugge), hanno preso in questi ultimi anni un notevole incremento, soprattutto per opera del Pedersen, del Meillet e del Finck. Il Lidén, che negli ultimi lavori (specialmente in *Baumnamen und Verwandtes*, *IF.*, XVIII, 485-509) aveva già mostrato che la sua attenzione era volta da

qualche tempo all'armeno, pubblica ora un volume interamente dedicato a indagini su questa lingua. Sono 88 articoli etimologici, che, date le condizioni in cui si trova ancora lo studio scientifico della parola armena, offrono all'Autore l'occasione di trattare parecchie questioni riguardanti la grammatica e principalmente la fonetica. E poichè il Lidén è in grado di percorrere colla stessa sicurezza più d'una provincia del territorio indo-germanico, sì in Oriente come in Occidente, questo libro contiene, per ragione dei confronti, non poche cose interessanti anche per coloro che non si occupano d'armeno. Mi contento di segnalare le belle osservazioni sulla moltiplicità dei nomi della capra e degli animali domestici in generale (pag. 13), e ricordo un caso perfettamente analogo notato dal Wegener (cfr. R. Loewe, nel volume *Ergebnisse u. Fortschritte d. germanist. Wissenschaft,* compilato da R. Bethge) a proposito dei varî nomi coi quali gli alpigiani sanno distinguere le diverse forme di montagne. G. CIARDI-DUPRÉ.

Le Monde Oriental. - *Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie,* publiées par K. F. JOHANSSON, K. B. WIKLUND, J. A. LUNDELL, K. V. ZETTERSTÉEN. — Uppsala, Akademiska Bokhandeln.

Annunziamo con piacere la comparsa di questo nuovo organo degli studi orientali fondato da un gruppo di dotti scandinavi ben conosciuti nel mondo scientifico.

Il primo dei due fascicoli sinquì pubblicati contiene: A. Christensen, *Un traité de Méthaphisique de 'Omar Ḥayyām ;* J. Charpentier, *Zur indischen Wortforschung;* K. B. Wiklund, *Finnisch-ugrisch und indogermanisch.* [È un notevole studio sulle presunte relazioni tra queste due famiglie linguistiche. L'A. conclude in favore della loro originaria parentela, ma non s'illude circa le difficoltà cui vanno incontro simili indagini. « Wir können jedoch nicht hoffen dass die gesetze für die entwicklung des urigd. und des urfi.-ugr. aus der gemeinsamen quelle je genau bekannt werden könnten. Diese entwicklung fällt in so entlegene zeiten, dass sie uns für immer in einen dichten schleier gehüllt bleiben wird. Unsere Kenntnisse von der urverwantschaft der beiden sprachfamilien wird immer sehr oberflächlich sein, und diejenigen die überall mathematische beweise

verlangen, werden durch die resultate stets unbefriedigt bleiben »]; K. V. Zetterstéen, *Ibn Sa'd ock hans arbede Kitâb et-Tabaqât el-Kebir;* E. A. Meyer, *Der musikalische wortakzent im japanischen.* — Nel secondo fascicolo A. Moberg tratta dell'origine greca dell'accentuazione siriaca; J. Charpentier offre la traduzione svedese di uno studio di C. Cappeller sulla vita quotidiana degli antichi Lituani scritto in lingua lituana; ed A. Jensen, col sussidio di nuovi materiali trovati in biblioteche slave, pubblica un supplemento (*Suecica in der polnischen literatur*) al suo libro *Svenska bilder i polska vitterheten.*

Benchè i promotori di questa pubblicazione invitino a collaborarvi anche gli studiosi di altre nazioni, si comprende facilmente che il maggior numero di lavori sarà dato anche, in seguito, da quelli del paese in cui essa vede la luce; e poichè a tutti è noto con con quanta alacrità siano coltivati in Svezia tutti i rami delle discipline filologiche, si può esser certi che la nuova rivista porterà alla scienza un contributo abbondante e prezioso.

G. Ciardi-Dupré.

Zur Kollektivbildung im Slavischen, von C.-M. Stenbock. — Uppsala, Akademische Buchdruckerei, 1906, pagg. 90.

In questo lavoro, presentato come tesi di laurea all'Università d'Uppsala, lo Stenbock illustra, in quanto si riferisce alle lingue slave, il fatto della originaria identità del neutro plurale e del femminile singolare, che fu dimostrato, siccome è noto, da Johannes Schmidt. Il lavoro consta d'una parte generale o introduttiva (pag. 1-24) e d'una parte speciale (pag. 25-87). Nella prima, dopo alcune osservazioni preliminari, l'A. esamina le peculiarità che i sostantivi da lui studiati mostrano quanto all'accento e alla flessione, nonchè le varie relazioni di significato che sussistono fra i temi in *o* e quelli in *a*. Nella seconda presenta un ampio materiale, raccolto dalle diverse lingue slave, ed opportunamente distribuito secondo categorie semasiologiche. Mentre quest'ultima parte, che propriamente costituisce la sostanza del libro, interessa soprattutto gli slavisti, certi fatti studiati nella prima si prestano ad utili raffronti con ciò che avviene in altre lingue della famiglia indo-germanica, p. es. nelle neolatine. G. Ciardi-Dupré.

Zum Altiranischen Wörterbuch. Nacharbeiten und Vorarbeiten, von CHR. BARTHOLOMAE. - Strassburg, Trübner, 1906, pagg. XIII-287. M. 10 (Beiheft z. XIX Bd. der *Indogermanischen Forschungen*).

Questo volume inaugura una serie di supplementi nei quali l'illustre iranista di Giessen si propone di comunicare via via il frutto delle nuove indagini degli studiosi ai lettori del suo *Altiranisches Wörterbuch*, opera insigne in cui egli seppe condensare e rielaborare i resultati acquisiti alla scienza mercè l'opera indefessa d'una legione di dotti.

L'Autore mette a profitto specialmente il materiale contenuto nei testi di letteratura manichea che furono scoperti qualche anno fa a Turfan, nel Turkestan cinese, dalla spedizione Grünwedel, e che, illustrati poi da F. W. K. Müller e da C. Salemann, rappresentano un acquisto importantissimo per la filologia iranica. Egli tiene conto delle recensioni fatte alla sua opera, accogliendo quei suggerimenti che gli sembrano giusti e ribattendo quelle obiezioni dei suoi critici che gli appaiono infondate. Soprattutto polemizza contro F. Justi, che dell'*Air. Wb.* discorse ampiamente e severamente nel bollettino bibliografico (Anzeiger) delle *Indog. Forsch.* XVII, 84-131. A chi desiderasse qualche notizia di più intorno a questo nuovo libro del Bartholomae mi permetto di segnalare la recensione che ne ho fatta nella *Rivista Bibliografica*, Anno XII (1907), fasc. 5. G. CIARDI-DUPRÉ.

Linguistic Survey of India compiled and edited by G. A. GRIERSON. Vol. VII. *Indo-Aryan family, Southern group.* Specimens of the Marāṭhī language. — Calcutta, Office of the Superintendent of Government Printing, 1905, pagg. X-409.

Alla felice iniziativa e all'indefessa operosità del Dr. George A. Grierson, alla collaborazione prestata da altri studiosi fra cui va ricordato con onore il Dr. Sten Konow di Christiania, ed all'aiuto pecuniario e morale fornito dal Governo anglo-indiano si deve l'esplorazione sistematica degli innumerevoli linguaggi parlati in quel vasto impero. I materiali raccolti sono pubblicati in volumi, che, quando l'impresa sarà giunta al termine, formeranno una bella

e preziosa collezione, di cui riportiamo il programma notando in carattere corsivo i titoli dei volumi o parti di essi che hanno già visto la luce:

Vol. I. Introduzione. — *Vol. II. Famiglie Mōn-Khmēr e Siamese-Cinese (inclusi Khassi e Tai).* — Vol. III. 1. Lingue Tibeto-Birmane del Tibet ed Assam settentrionale. *2. Gruppi Bodo, Nāgā e Kachin delle lingue Tibeto-Birmane. 3. Gruppi Kuki-Chin e Birmano delle lingue Tibeto-Birmane.* — Vol. IV. Lingue Dravido-Munda. — *Volume V. Lingue Indo-Arie, gruppo orientale: 1. Bengali e Assamese. 2. Bihārī e Oṛiyā.* — *Vol. VI. Lingue Indo-Arie, gruppo intermedio (Hindī orientale).* — *Vol. VII. Lingue Indo-Arie, gruppo meridionale (Marāṭhī).* — Vol. VIII. Lingue Indo-Arie, gruppo di nord-ovest (Sindī, Lahndā, Kashmīrī, e i linguaggi che non si riconducono al tipo sanscrito). — Vol. IX. Lingue indo-arie, gruppo centrale: 1. Hindī occidentale e Panjābī. 2. Rājasthānī e Gujarātī. 3. Lingue del Himalaya. — Vol. X. Famiglia Iranica. — Vol. XI. Lingue degli Zingari. Supplementi.

Di quest'opera colossale, la cui importanza non solo per la glottologia ma anche per l'etnografia indiana già si manifesta, ci proponiamo di riparlare quando ne sarà compiuta la pubblicazione: ciò che è sperabile che avvenga fra non molti anni. Intanto diamo una breve notizia dell'ultimo volume uscito.

Il marāṭhī, che da solo forma il gruppo meridionale dei linguaggi neo-indiani, si stende sopra un'area di circa 100,000 miglia quadrate, la quale include una buona parte della Presidenza di Bombay, del Berar e delle Province Centrali, la porzione nord-ovest dello Stato del Nizam e i territorî portoghesi di Goa e Daman, nonchè alcune frazioni della Presidenza di Madras e dell' India Centrale. Al pari d'ogni altro linguaggio che ricopra una considerevole estensione, il marāṭhī presenta diversi tipi dialettali, ma le differenze sono relativamente piccole, e soltanto il kōṅkaṇī, a sud-ovest, si può dire che formi un dialetto distinto dagli altri. Questi si dividono in tre sezioni: Dekhan, Konkan, e Berar colle Province Centrali e coi territori soggetti al Nizam. Le statistiche della popolazione attribuiscono alla prima 6,193,083 parlanti, alla seconda 2,350,817 e alla terza 7,677,432. Il kōṅkaṇī sarebbe parlato da 1,559,029 persone. Se poi si tien conto del fatto che oltre 225,225 sparse nel resto dell' India parlano il marāṭhī propriamente detto, ed altre 6,362, nelle medesime condizioni, il kōṅkaṇī, si ottiene per il marāṭhī in senso

largo una cifra totale di 18,011,948 parlanti. V'è un poi certo numero di minori dialetti, di natura mista, che non si possono identificare col marāṭhī, ma hanno con questo alcune somiglianze per cui il Grierson crede opportuno di trattarne in questo volume (Kāthōḍī, Vārlī, Vāḍᵃval, Phuḍᵃgī e Sāmvēdī a settentrione; Halᵃbī, Bhunjiā, Nāharī e Kamārī a oriente).

Nell'Introduzione (pag. 1-31), dopo alcuni cenni geografici e statistici da cui ho ricavato le notizie testé riferite, l'Autore si propone il quesito, onde il marāṭhī abbia origine, e per trovarne la soluzione risale alla fase pracritica o medio-indiana. Un breve esame comparativo dei varî tipi di pracrito lo porta a concludere che, d'accordo colla tradizione indiana si deve ritenere che māhārāṣṭrī e marāṭhī provengono da un medesimo stipite, precisamente come i loro nomi non sono che due forme d'una stessa parola. Ciò è confermato pure da una serie di congrueuze fonetiche e morfologiche tra l'uno e l'altro linguaggio. Quindi egli passa a studiare i rapporti d'affinità del marāṭhī con gli altri linguaggi neo-indiani, prima con quelli del gruppo *interno* (Panjābī, Gujarātī, Rājasthānī, Hindī occid.), poi con quelli della zona *esterna* (Bengali, Bihārī, Oṛiyā ecc.). Queste sono più importanti di quelle ed autorizzano il linguista ad ammettere una più intima relazione tra il marāṭhī e i dialetti del secondo gruppo. « The position of Marāṭhī » conclude l'A. « as compared with other Indo-Aryan vernaculars may, therefore, be defined as follows. In some points it has developed peculiar forms of its own; in others it agrees with the languages of the inner group, more especially, in pronounciation; and in important points of inflexion it forms one group with the eastern vernaculars of the outer circle » (pag. 11). Segue un rapido sguardo alla letteratura marāṭhica; poi un ricordo delle prime testimonianze che si hanno di questa lingua, e la bibliografia degli studî ad essa relativi, delle grammatiche, crestomazie e lessici. Finalmente si ha un riassunto dei principali caratteri fonetici e flessionali e un prospetto delle forme grammaticali.

La parte sostanziale dell'opera è formata dai saggi (94) dei singoli parlari seguiti dalla trascrizione e traduzione, e accompagnati da notizie bibliografiche, statistiche e grammaticali sui diversi gruppi, sotto-gruppi e varietà dialettali. Come saggio, per lo più, è data la parabola evangelica del figliuol prodigo, ma non mancano documenti d'altro genere. Questa parte, naturalmente, non si può

riassumere. Completa il volume una « standard list » di parole e frasi ricavate dc otto differenti dialetti. Una carta geografica rende più evidente la distribuzione del marāṭhī e delle varietà affini nello spazio.

Quando si hanno fra le mani e si scorrono i volumi di questo che potrebbe chiamarsi *museo glottologico indiano* — per un « archivio » non è ancora venuto il tempo — non si può non sentire ammirazione e riconoscenza per chi promosse e dirige sì nobile impresa e per chi in qualsivoglia modo l'aiuta o favorisce.

G. Ciardi-Dupré

Die Mon-Khmer-Sprachen, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens, von P. W. Schmidt, *S. V. D.* — Braunschweig, Vieweg, 1906, pagg. x-157. M. 3.

Questo libro ha un doppio intento. Prima di tutto l'Autore, avendo potuto esaminare in bozza, per cortesia del Dr. Grierson, i materiali delle lingue Muṇḍā raccolti ed elaborati dal Dr. Konow pel quarto volume del *Linguistic Survey of India,* e tenendo nel debito conto le indagini del Forbes e del Kuhn, completa i precedenti suoi studi sugli idiomi dell'India transgangetica e stabilisce la tesi che le lingue Mon-Khmer, Khasi e Muṇḍā, le Palong, Wa e Riang parlate nel bacino del Salwin, quelle dei Sakei e dei Semang nella penisola di Malacca, e infine quelle parlate dagli isolani di Nikobar formano una sola famiglia che egli denomina *austroasiatica.* D'altra parte vuol dimostrare (e in ciò consiste lo scopo principale del libro) che a questa famiglia si connette un'altra ben nota ai glottologi, la cui esistenza fu dimostrata da W. v. Humboldt e i cui limiti sono stati meglio definiti dalle ricerche di G. v. d. Gabelentz, Fr. Müller, Codrington, H. Kern, S. H. Ray, e dello stesso Schmidt, cioè la famiglia malese-polinesiaca, o come allo Sch. piace di chiamarla, *austronesiaca.* Lingue austroasiatiche e lingue austronesiache formano dunque, secondo lo Sch., una sola grande famiglia che egli propone di chiamare *austrica.*

Il libro consta d'una parte espositiva, sintetica, in cui l'A. formula e discute la sua teoria; e d'una parte analitica che abbraccia tre lunghe serie di vocaboli destinate a provare le relazioni *a*) tra

le lingue nikobariane da un lato e le Mon-Khmer e le Khasi dall'altro; *b*) tra il Santālī (come tipo del gruppo Muṇḍā) da una parte e le Mon-Khmer, Khasi e Nikobar dall'altra; *c*) tra le austroasiatiche in genere e le austronesiache. Questi elenchi sono preceduti dalle necessarie spiegazioni fonetiche, e, per ciò che concerne le Nikobar, da un cenno sulla formazione delle parole.

I fatti su cui lo Sch. basa le sue asserzioni sono puramente linguistici e consistono nell'identità del sistema fonetico, nell'originaria unità di struttura delle parole, in alcune notevoli concordanze morfologiche e in numerose concidenze del lessico. Nondimeno egli cerca una conferma delle sue asserzioni nei fatti etnologici ed antropologici, benchè non ignori che *lingua* e *razza* sono concetti essenzialmente distinti. Io so bene, dice argutamente a p. 26 « dass « Sprachen- und Rassenverwandschaft nicht zusammenzufallen *brau-* « *chen,* und dass jede selbständig erwiesen werden muss. Aber « hoffentlich stellt man nun nicht den Satz auf, dass die beiden « Verwandtschaften nicht zusammenfallen *dürfen,* und verwirft nicht « gegebenenfalls das Zusammenfallen deshalb, weil das die einfa- « chere Lösung wäre ».

A chi scrive questo cenno manca la competenza necessaria per giudicare l'esattezza delle conclusioni alle quali arriva lo Sch. Perciò si limita a notare che l'impressione ricevuta dalla lettura del libro è stata favorevole. L'A. mostra piena coscienza delle condizioni cui deve soddisfare la dimostrazione d'una tesi come quella da lui sostenuta. Nei lavori precedenti egli ha cercato di porre le basi fonetiche senza le quali edifica invano chi vuol costruire un edifizio linguistico. Soprattutto piace quel prudente riserbo che lo trattiene dall'abbandonarsi a speculazioni troppo ardite o addirittura fantastiche.

G. Ciardi-Dupré.

Eine Jaina-Dogmatik. - *Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra, übersetzt und erläutert von* Hermann Jacobi. (In *Z. D. M. G.,* LX, pagg. 287-325 e 512-551. -- 1906.

Un nuovo notevole servigio agli studî indiani ed in ispecial modo alle investigazioni sul Jainismo, ha reso il Jacobi con la sua recentissima versione e dichiarazione del *Tattvārthādhigamasūtra* di Umāsvāti. È noto come, malgrado i pregevoli lavori di Bhan-

darkar Bühler, Weber, Leumann, del Jacobi stesso e di molti altri insigni indianisti, su speciali questioni e su punti fondamentali del Jainismo, resti ancora a desiderarsi una trattazione organica e sistematica di esso, in cui e la parte filosofica, propriamente detta, e la mitologica e la storico-leggendaria siano chiaramente, ampiamente e criticamente determinate. I molti studî degli autori su accennati, si trovano inoltre sparsi in isvariate riviste o pubblicati in fascicoli ormai difficili ad esser procurati, così che grave è il compito, a chi voglia tentare il non meno grave problema di collegarne il contenuto, per avere un' idea del sistema jainico, di raccogliere il materiale già da altri saggiamente preparato. Un grande passo alla sintesi desiderabile è stato fatto ora dal J. con la sua versione, ampiamente illustrata, dei difficili ed importantissimi *sūtra* di Umāsvāti. Giovandosi oltre che del comento di Umāsvāti stesso al *Tattvārthādh.*, pure di altre opere, principali tra cui la *Sarvārthasiddhi* (comentario Digambara di Pūjyapāda, al *Tattvārthādhigamasūtra* di U.), e il *Lokaprakāça* di Vinayavijaya; usando anche del *Yogaçāstra* di Hemacandra, della *Syādvādamañjarī* e del *Pramāṇanayatattvālokālaṅkāra* di Vādidevasūri, il J., con raffronti opportuni, e col far notare discrepanze col comento di Pūjyapāda e col riportare di esso quei passi necessarî a rischiarare il non sempre chiaro *bhāṣya* di U., rende gli oscurissimi *sūtra* chiari nel modo maggiore ed offre messe abbondante a conoscere non poche particolarità della dottrina jainica. Cosa poi desiderata e desiderabile, e alla quale il J. risponde da par suo, è l' interpretazione e la dichiarazione dei varî termini tecnici, che costituiscono nel Jainismo, come in ogni altro sistema, una delle maggiori difficoltà. A collegarli nei varî luoghi in cui essi ricorrono e a meglio intenderne il valore, giova l' esatto *Wörterverzeichniss*, che il J. non ha dimenticato di porre alla fine del suo lavoro. Al principio di esso sono date notizie su l'Autore e le sue opere, ed è brevemente discussa la determinazione del tempo, in cui U. dovette fiorire; tempo che il J. afferma non posteriore al quinto secolo d. Cr.

Lodare analiticamente l'opera dell' illustre maestro di Bonn è cosa superflua. Egli sa benissimo, per la sua perfetta conoscenza del pensiero indiano nel campo letterario e filosofico, che, allorchè aggiunge un nuovo frutto del suo grande sapere, esso non può essere in ogni sua parte, che tale da venire accolto con la massima fiducia e col più alto compiacimento da chi è desideroso e bisognoso di

imparare perfettamente. Con animo adunque riconoscente accoglieranno gli studiosi del Jainismo il lavoro del J. che dà loro valido contributo a conoscere il pensiero della fecondissima setta di Mahāvīra. AMBROGIO BALLINI.

OTTO WEBER - **Die Literatur der Babylonier und Assyrer. Ein Ueberblick... mit 1 Schrifttafel und 2 Abbildungen.** (*Der alte Orient, Ergänzungsband II*). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1907, in-8° pagg. XVI-312.

Ad esporre la storia letteraria dell'antica Assiria e della Babilonia pochi fin qui si accinsero. Nel 1878 il Sayce pubblicava alcune brevi letture su questo argomento '*Babylonian literature*' (London, Bagster); seguirono il Bezold con un esteso lavoro bibliografico '*Ueberblick ueber die assyrisch-babylonische Literatur*' (Leipzig. Otto Schulze, 1886), e l'autore del presente articolo con un compendio descrittivo e bibliografico, '*Letteratura assira*' (Manuali Hoepli, Milano, 1903); sommarie notizie sulle iscrizioni assire davano ancora diversi noti lavori letterari o storici o storico-geografici dell'Haberlandt, del Baumgartner, del Lenormant, del Kaulen. Il sig. Weber ci offre ora un manuale assai più vasto di tutti gli altri, e che abbraccia la esposizione e la critica dei documenti, oltre alle indicazioni bibliografiche necessarie e a saggi di traduzione. Dopo un' introduzione generale sulla scrittura cuneiforme, tutta la materia è disposta in 20 capitoli nel modo seguente: 1. *La poesia in generale* - 2. *L'epopea* - 3. *I miti babilonesi della creazione* - 4. *Altre leggende di questo ciclo* - 5. *Il mito di Etana* - 6. *L'epos di Gilgamesh* - 7. *Racconti sul diluvio* - 8. *Miti dell' oltretomba* - 9. *Gli altri miti* - 10. *Inni, preghiere e salmi* - 11. *Gli scongiuri* - 12. *Gli oracoli* - 13. *I testi rituali* - 14. *Gli 'omina'* - 15. *Iscrizioni storiche* - 16. *Documenti dell' amministrazione politica* - 17. *Documenti giuridici ed amministrativi* - 18. *Lettere* - 19. *Testi scientifici* - 20. *Letteratura popolare.* Ciascuno di questi capitoli, più o meno minutamente suddiviso, dà, oltre al materiale bibliografico per lo studio di ciascun genere letterario, nozioni generali, analisi particolari dei testi singoli, epiloghi. L'A. ha raccolto notizia anche di recentissime pubblicazioni; qualche volta si ferma opportunamente a combattere antiche ed erronee interpretazioni di testi, qualche

volta espone, se è necessario, le poche nozioni che certi scrittori antichi (Beroso, Damascio, p. es.) dovettero avere della letteratura assira.

L' opera del sig. Weber, frutto di pazienti ricerche e di lunga lettura di libri e Riviste, sarà salutata con piacere dagli assiriologi di professione ai quali può servire come *memorandum*, e dai lettori colti d'ogni specie. Questi possono ricorrervi con fiducia, perchè il lavoro è scritto da un erudito specialista, che, pure avendo le proprie convinzioni, distingue sempre, a comodità dei lettori profani, quanto gli studi assiri hanno dimostrato e conquistato incontestabilmente, da quello che è ipotesi. Così si intende come l'A. non abbia osato affermare l'esistenza del genere drammatico nella letteratura assira, ma riconosca (p. 33) che nelle cerimonie del culto, negli scongiuri esiste l'embrione del dramma. S'intende ancora come venga collocata fra i testi storici la così detta leggenda del re di Kutha (p. 202), annoverata da altri assiriologi tra i frammenti della poesia (v. a p. 200 le spiegazioni dell' A.). Per quello che si riferisce alle proporzioni del libro nelle sue parti, potremmo notare, ad es., che all'epopea e ai miti sono consacrate 77 pagine, e al genere epistolare, del quale restano saggi abbondantissimi e di tutte le epoche, soltanto 20; ai documenti giuridici e amministrativi soltanto 14; ma non sapremmo dar torto all'A. il quale forse ha pensato che i miti, così belli e interessanti anche rispetto alla mitologia comparata, meritavano un commento più ricco che non certi generi letterari monotoni e scoloriti, come le lettere e i contratti.

Ed ora ci consenta l'A. qualche parola intorno a ciò che parrebbe desiderabile in una futura edizione della sua opera. Nella massa svariatissima delle iscrizioni babilonesi ed assire, ad una sola categoria ha negato il sig. Weber la sua attenzione: alle iscrizioni sui cilindretti e sui sigilli, le quali, se pure mancano letterariamente di decise caratteristiche, e se per diversi lati appartengono al genere storico del pari che al religioso o magico-religioso (v. Weber p. 166), nondimeno meritano un posto qualsiasi in una storia letteraria di Ninive e Babilonia. Nella storia degli studi assiri (v. Weber, Introduzione) non spiacerebbe qualche cenno di più intorno alla questione sumerica e a G. Halévy; a p. 31 occorrerebbe ricordare ancora qualche altro museo d'importanza (Pietroburgo, Kopenagen, Liverpool ecc.), dal momento che anche le magre collezioni di Firenze e Venezia sono menzionate. Ed ora un' ultima os-

servazione intorno alla bibliografia del libro. Sappiamo bene che l'A. si è proposto di citare degli assiriologi soltanto quei lavori che possono attualmente meglio giovare agli studiosi; ma come egli ha trovato modo di rammentare (p. 147) il libro del Lenormant 'Die Magie und die Wahrsagekunst der Chaldäer' (Iena, 1878), e la famosa comunicazione di Giorgio Smith alla 'Society of biblical Archaeology' sulla epopea babilonese della creazione (p. 44), così potranno all'A. non parere superflui, nelle future ristampe del volume, alcuni cenni intorno ai lavori di Giulio Oppert (v. però già Weber p. 30), e di Félix Lajard, vecchio propugnatore di una dottrina che guida spesso gli assiriologi e la loro ermeneutica, dottrina secondo cui i popoli orientali avrebbero armonizzato la loro concezione dell'universo (Weltanschauung, - v. Weber, pp. 33, 40 ecc.), con la concezione del mondo, la storia ecc.

Naturalmente queste proposte nulla tolgono all'eccellenza del libro il quale per la precisione e ricchezza delle sue notizie, per la bontà del metodo merita di diventare il *vade-mecum* degli studiosi d'assiriologia. BRUTO TELONI.

Monumenta Iudaica, ALTERA PARS. - **Monumenta Talmudica,** ERSTER BAND, ERSTES HEFT, AKADEM. VERLAG. — Wien und Leipzig, 1906.

Cfr. *G. S. A. I.,* XIX, 207 segg.; il fascicolo presente è il primo della seconda serie. Purtroppo le stranezze, che abbiamo incontrato nella prima pubblicazione (ivi, pag. 208 e note), non soltanto non sono scomparse, ma anzi vi si aggiungono delle nuove [1]. Una cu-

---

(1) A pagg. XIII-XV si dà qualche accenno sul carattere, il contenuto e le varie parti di cui si compone il Talmud; a pag. XIV ci si fa sapere che Gemara (גמרה! *sic!* invece di גמרא che è un sost. aramaico *mascol.*; cfr. il BACHER, nell'*Annuario dell'Hebrew Union College* 1904, pagg. 26 e segg.), derivi da גמר *completare* (! non sa dunque che nel rabbinico גמר significa *studiare*) e che sia stata fatta dai dotti « che vivevano dopo la compilazionedella *Mishnā* (cioè dopo la estinzione della famiglia di Rabbi!!) fino verso 500 d. Cr. » dunque la *Mishnā* fu redatta non più da RABBI e dalla sua scuola, ma anche dai suoi nipoti i più lontani, magari anche dagli ultimi GAMALIELI, che vivevano nel quinto secolo? Ivi conta anche fra le fonti tannaitiche la *Pesiqta*, che persino la tradizione più rigida attribuisce solamente ad un AMORÀ; più avanti confonde la *Pesiqta* di RAB

riosità è già il titolo: *Bibel und Babel,* mentre l'opera dovrebbe contenere dei testi talmudici! Ecco come lo spiega l'Editore (pag. x): « Il Talmud non è che la continuazione delle idee e delle norme religiose della Bibbia. Ora l'assiriologia ha cercato dimostrare in una serie di ricerche importantissime, che l'intero complesso dei pensieri religiosi del V. T. sia dipendente dalla teologia babilonese ». E perciò una esposizione delle idee rabbiniche intorno a degli argomenti metafisici si chiama: Bibbia e Babele! Sarebbe veramente il colmo del ridicolo, se non fosse triste assai di trovare certe stravaganze in un'opera di aspetto monumentale e che per certuni passa anche per il risultato di serio lavoro scientifico (1).

Bisogna però che io avverta i nostri lettori che, secondo un recente comunicato della Casa editrice, il dott. Altschüler, l'autore dei due fascicoli in questione, si è ritirato dalla redazione. Speriamo dunque che d'ora in poi non si daranno più dei capricci letterarî sibbene i frutti di ricerche assennate. H. P. CHAJES.

KAHANA con quella rabbathi (come se ZUNZ, non avesse mai scritto i *Gottesdienstl. Vorträge,* e come se il BUBER, non avesse, or sono quasi quaranta anni, pubblicato la *Pesiqta* di R. KAHANA); הגדה secondo l'A. deriverebbe da una radice הגד *dire* (ecco una nuova radice per arricchire il lessico ebraico; sulla parola הגדה cfr. il BACHER, nell'*Appendice* alla seconda edizione della sua *Agada der Tannaiten,* I). Insomma quasi ógni parola uno sproposito. Comincia poi il fascicolo a dare una traduzione tedesca del secondo capitolo del trattato *Ḥaghigā.* A pag. 4 passim, c'insegna che רחמנא = *la sua misericordia* (non sa dunque che corrisponde all'ebraico רחמן da cui deriva poi l'arabo raḥmān). E poi la trascrizione ridicola e sbagliata!

(1) A pagg. v-vi si ha una lista di « collaboratori » fra cui figura anche il mio nome. Io (e con me certo i più dei colleghi ivi nominati) devo declinare ogni responsabilità. Molto prima che uscisse il primo fascicolo, gli editori mi hanno pregato di volerli aiutare con il mio consiglio nella loro ardua opera, che non poteva non incontrare la mia simpatia. Io scrissi allora che avrei volentieri risposto a delle eventuali domande, però senza prendere un impegno qualsiasi. Ora nessuno ha chiesto il mio consiglio, mai fu domandato il mio parere; eppure mi vedo segnato fra i « collaboratori » dell'opera!



INDICE

PARTE PRIMA

Memorie.

Bibliografia.

PARTE SECONDA

Società Asiatica Italiana.

Memorie.

Bibliografia.


LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF
CALIFORNIA